

صدر أربع مرات في السنة
من المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

عالم الفكر

العدد 4 العدد 32 أربح - يوليو 2004

رئيس التحرير

أ. بدر سيد عبد الوهاب الرفاعي

مستشار التحرير

د. محمد المالك التميمي

هيئة التحرير

د. عيسى السطراح

د. رشاد حمود المباح

د. مصطفى معرفي

د. بدر مسال الله

د. محمد الفيلي

مديرة التحرير

نبال المنصوروك

سكرتير التحرير

عبدالمعز سعود المزوقي

ثم التنفيذ والإخراج والتنفيذ

يوحدة الإنتاج في المجلس الوطني

للتأليف والتوثيق والآداب

الكويت



هيئة فكرية حديثة ، تهتم
بمفكر الدراسات والبحوث
المتعددة والمجالات المتنوعة
والإسهام النشط في مجالات
الفكر والثقافة

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج العربي	د. 50
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	د. 6
للمؤسسات	د. 15

دول الخليج

للأفراد	د. 8
للمؤسسات	د. 16

الدول العربية

للأفراد	10 دولارات أمريكية
للمؤسسات	20 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	20 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	40 دولارا أمريكيا

تسند الاشتراكات شيكاً مضمناً بحوالة مصرفية باسم المجلس
الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مراعاة سداد حوالة البنك
المحول عليه تبلغ في الكويت وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام

للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب. 31990 - المرسلة - الرمز البريدي 15100
دولة الكويت

شارك في هذا العدد

- ١- د. محمد جابر الانصاري
- ٢- د. محمد الزاهد
- ٣- د. محمد علي الفيرا
- ٤- د. مصطفى احمد التركي
- ٥- د. جاسم كسوراني
- ٦- د. ناصر الدين مصطفى
- ٧- د. مصطفى الحبيب
- ٨- د. محمد الفاضل
- ٩- د. جمال مصطفى

القواعد النشر بالمجلة

تخضع المجلة بمشاركة الكتاب المتخصصين وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المتميزة وفقا للقواعد التالية

- ١ - أن يكون البحث مبتكرا أصيلا وله بعد نظري.
- ٢ - أن يتبع البحث الأسلوب العلمي المتعارف عليها وبطريقة واضحة تتعلق بالنتائج والمصادر. مع إحقاق كسب المصادر والمراجع في نهاية البحث وتزويده بالمصور والخرائط والرسوم اللازمة.
- ٣ - يتراوح طول البحث أو الدراسة ما بين ١٢ ألف كلمة و ١٦ ألف كلمة.
- ٤ - تقبل الزاود المقدمة للنشر من نسخة على الآلة الطباعة بالأضخامة إلى الترميز الورق. ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.
- ٥ - تضمن الزاود المقدمة للنشر لتتبعهم العلمي على نحو دوري.
- ٦ - البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
- ٧ - تقدم المجلة مكافأة مالية من البحوث والدراسات التي تقبل للنشر. وذلك وفقا للقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة.

٨ - الزاود المنشورة في هذه المجلة تدر من رأي كاتبها ولا تدر بالضرورة من رأي المجلس

٩ - ترسل البحوث والدراسات باسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب من: ب. ٢١٩٩٩ - البيضاء - الرمز البريدي ١٢١٥٥ دولة الكويت

نزاعات الحدود والحروب الأهلية

- 7 الحدود بين العرب: لتجاوزها... لا بد من تحديثها! د. محمد جابر الأنصاري
- 23 حدود قسطنطين مدخل إلى الاستعمار د. سلمان أبو ستة
- 39 المونة والحدود د. محمد علي الفراء
- 93 الحواشي التنسية للحدود د. مصطفى أحمد تركي
- 117 الحرب الأهلية وإشكالية الداخل والخارج د. وجيه كولثاني
- 141 المسألة البريانية في التاريخ دراسة لحدود الأثرية للمسألة القارية د. ناصر الدين سعيدوني
- أفاق نقدية
- 201 نهار الوعي السياسي في المسرح الأثري د. عطية العقاد
- 243 طبيعة مفهوم الكلام ووعيلته د. محمد الداهي
- 257 حضور المكثف في تأليف ابن قتيبة مقدمة «عيون الأخبار» نموذجاً د. جمال مقابلة



تقديم

قضايا الحروب الأهلية والنزاعات الحدودية مرتبة مهمة بين الأولويات التي تشغل العالم، وهي قضايا لها جذورها الضاربة في عمق التاريخ، ولها أبعادها ومظاهرها الحديثة المتعددة التي يختلف الباحثون في توصيفها، كما يختلف السياسيون، وتختلف الشعوب حول مبرراتها ودوافعها ونتائجها.

في مسألة الحروب الأهلية، يرى العديد من الدراسات المعاصرة أن الاستغلال في الدول الضعيفة يشكل أرضية تعذي هذا النوع من الحروب، غير أن ذلك ليس شرطاً، فأحياناً تحدث الحروب الأهلية لأسباب سياسية كغياب العدالة بين جماعات دولة أو مجتمع ما، وتصل في هذه الحالة إلى مرحلة الثورات، وقد تحدث أحياناً لأسباب عرقية أو طائفية أو عقائدية - أيديولوجية، وإن كان بعض الباحثين والمحللين يردون جميع الأسباب إلى الدافع الاقتصادي - المصلحي.

أما مسألة الحدود التي طالما كانت وتبقى موضع نزاع، فتعود إلى تدخل البشر وتداخل مصالحهم وتناقضاتها. إن النزاعات الحدودية هي في جانب منها صراع على الموارد، ولكن لها أبعاداً نفسية وسياسية أيضاً، وأبعاداً تتعلق بقوة وسطوة الجماعات أو الدول.

ونظراً إلى أن عوامل القوة تمر بتغيرات، كانت تلك الحدود قابلة للتنازع. وقد تجلت تلك الظاهرة عندما نشأت الكيانات الاستعمارية

الكبرى والإمبراطوريات العابرة للقارات، التي قام معظمها بعد حروب واجتياح الجيوش الغازية لحدود الآخرين. وعندما جاءت مرحلة الدولة الحديثة وتطور مفهوم المجتمع الدولي شيئاً فشيئاً، وبخصوصاً إثر الحروب العالمية، بدأت البشرية تنحو نحو الاعتراف المتبادل بحدود الدول التي أخذت تُكتَب عبر شرائط والطاقيات مؤثقة دولياً.

تطد وفي الواقع الدولي الجديد الأطر لحل الاختلافات في مناطق كثيرة من العالم على ترسيم الحدود، أو على مناطق متنازع عليها عبر التراضي أو التحكيم أو التقاضي الدولي، مما حصر حروب الحدود إلى حد كبير، لكن هذه الأطر لم تضع حداً للنزاعات ككل.

ويستلحق هذا العدد من «عالم الفكر» الضوء على هاتين القضيتين ومراحلهما التاريخية؛ فإننا نأمل أن نضع أمام القارئ صورة واضحة عن كل منهما، طارحين في الوقت نفسه التساؤلات التي ما زالت تحييط بهما، نظراً إلى ما تشهده من تعقيدات جمة تفسر وجودهما منذ بدأ التصاريح بين مصالح الجماعات البشرية.

رئيس التحرير

بدر سيف عبد الوهاب الرفاعي

الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

الحدود بين العرب : أتجاوزها ...

لا بد من تهديدها!

مقاربة فكرية

د. محمد جابر الأنصاري (*)

حدود ما وراء الحدود

حيث إننا في هذا المجال نتصدى لتشخيص ظاهرة «الحدود» في حياة العرب، فلعله من الضيد أن ننظر بداية بإيجاز في أبعادها المعنوية (الذهنية والنفسية) وأبعادها المادية وصولاً إلى إشكالية «الحدود العربية بين القطرية والوحدة القومية»، حيث إن معالجة هذه الإشكالية المزمنة في الحياة العربية لا تكتمل دون التمرق إلى ذهنية «الحدود» وسيكولوجيتها وإرثها التاريخي - المجتمعي الذي ما زال ماثلاً، بنظرة شاملة.

وما لم يستوعب العرب أبعاد «العقدة الحدودية» الشاملة والمحيطه بهم بمختلف أبعادها، فلن يتمكنوا، في تقديرنا، من التعامل مع إشكالية الحدود السياسية، فيما بين أقطارهم بصورة علمية وواقعية سليمة.

أ - حدود مع العصور والواقع

لا يستطيع الباحث المتأمل ملياً وبرؤية شاملة في أبعاد هذه العقدة الحدودية أن يغفل الأبعاد التالية لهذه العقدة، من حيث علاقة العرب بعصرهم وتراثهم العقلي وتاريخهم على حقيقته:

(*) مفكر وأستاذ أكاديمي من مملكة البحرين.

١- يعاني العرب في زمتنا إشكالية «حدود» ذهنية وتقسيمية تفصلهم عن العصر والعالم؛ فهم لم يتكيفوا بعد مع المتغيرات الأساسية للعصر الحديث من حيث مفهومات: الفكر العلمي، العقلانية، المواطنة، المجتمع المدني، الدولة الحديثة، الحياة الدستورية - البرلمانية - الديمقراطية، كما أنهم يعيشون هاجس الأرتياب الثورات في مادية العصر والحداثة وإيحائيه، مع تجاهل أو جهل ما فيه من أخلاقية حقوقية وشقافية سياسية ومدراحة علمية واجتماعية، وذلك ما يخلق «حدا» بينهم وبين روح العصر، وما تملكه قواه من إمكانيات التقدم والقوة. والمفارقة هي أنهم مع وقوعهم في هذا «التدخل» الحدودي الذهني، لم يرمموا الحد الفاصل - الذي لا بد منه - بين الغرب كعلم وحضارة والتقدم، والغرب كاستعمار وإمبريالية وأطماع وثأمر. ها هنا «حدود» بالعنى الإيجابي على الذهن العربي أن يرسمها في التفكير وأدائه، إن أراد اختراق العصر ومواكبته، وذلك بعد تخطيه الحد الفاصل بينه وبين عصره وعقله بصفة عامة، بالعنى الذي أشرفنا إليه.

٢- استنباها لذلك، وبما لا يقل خطرا، فإن الذهنية العربية العامة، وعلى كثرة ما نشأ من علماء وباحثين معاصرين أفذاذ من أبناء الأمة العربية (أكثرهم اضطر للهجرة إلى الخارج)، هذه الذهنية العامة تقوم بينها وبين الفكر العلمي والعقلي المتأصل في الحضارة الإسلامية ذاتها، والذي كان نقطة الانطلاق في الحداثة الغربية. حدود لا بد من فتح ثغرات فيها، وإقامة جسور عليها كي يتفاعل عقل الغربي مع الفكر العلمي الحديث، ويأخذ أساسياته في الاعتبار في صياغة أيدولوجياته المعاصرة، سواء أرادها القومية أو إسلامية أو وطنية. حيث إن إقامة مثل هذه الأيدولوجيات على أسس عاطفية وروحية، بل وعرقية، من أسباب الثورات الراجعة في حياة العرب المعاصرين، ذلك أن «العقل» لا يقضي عن الحق شيئا، كما يوجهنا القرآن الكريم، والتصورات السائدة في الذهنية العربية المسيطرة لا تخرج عن هذا «الظن» الذي لا بد من تجاوزه بتأسيس علمي منهجي موضوعي لا يقبل القاطعة، وخداع النفس، أو محاولة خداع الآخر الذي لن ينطوع في نهاية الأمر. يشهد الخطاب الإسلامي المعاصر منذ صدور كتاب «معالم في الطريق» عام ١٩٦٥ لسيد قطب ردة عنيفة ضد العقلانية الإسلامية ذاتها، كما تمثلت في فكر المشايخ والفلاسفة الإسلاميين الموحدين، ولعله ليس من المبالغة وصفه بأنه «الفاستور» الأول للحركة الأصولية السائدة، هذا مع عدم إغفال ما نظيره د. محمد محمد حسين من مثل هذا التأثير في مؤلفاته منذ الخمسينيات.

٣- إن التأخر الزمني التاريخي الخطير في استيعاب أسس هذه الثورة العلمية التي قلبت طبيعتها حياة البشرية قاطبة في التكنولوجيا الحديثة والمعاصرة، قد انعكست على العرب أنفسهم وروشت «حدا» من هذه الحدود في الذهن العربي المعاصر حيال إعادة النظر - علميا وموضوعيا - في مجرياته التاريخ العربي والإسلامي، كما حدثت في الواقع، وليس حسب

التصورات الرومانسية والمثالية الهوتوبية التي تحفل بها الأدبيات التاريخية المتداولة عند العرب. أضف إلى ذلك، أن النهج العلمي في تحليل حقيقة مجتمعاتهم سوسولوجيا وانعكاسات هذا الواقع السوسولوجي على الأداء السياسي للدولة والمعارضة والتخبط و«الجمامير»، هذا النهج العلمي الذي يمثل حجر الأساس في علم الاجتماع الحديث (والذي يعود بجذوره إلى ابن خلدون!)، يمثل إحدى الحقائق الغائبة أو القاصرة في الثقافة العربية المعاصرة. وعلى الرغم من اهتمام كبار المفكرين العرب بابن خلدون، من الشيخ محمد عبده إلى طه حسين إلى الدكتور علي الوردي، فقد توجه الاهتمام منذ بدء النهضة العربية الحديثة إلى الإحياء الأدبي والشعري - وكان ذلك طبيعياً في بداية النهضة - وإلى الرومانسيات التاريخية والأندلسيات، ثم سادت بعدها الأيديولوجيات السياسية الحزبية كتوجهات عامة وشعارات. وكان الغائب الأكبر في هذه الظاهرة الثقافية العربية الحديثة الفكر الاجتماعي - التاريخي الذي ينبغي أن يمثل في تقديرنا أبرز متطلبات الثورة الثقافية العربية الجديدة التي نعتقد أن ظروف العرب الراهنة ومستجدات العصر تحتتمها بقوة⁽¹⁾.

إذن، فقد حان الوقت لإزالة «الحدود» بين العرب وعصرهم وعالمهم، وبينهم وبين الفكر العلمي لهذا العصر ولحضاراتهم الإسلامية ذاتها، وما يحتمه من إعادة نظر علمية لتاريخهم وواقعهم المجتمعي بما في ذلك نظمهم السياسية التي تقتض قدراً كبيراً من العقلنة كون الفكر السياسي في الإسلام أضعف إسهامات الحضارة الإسلامية في الفكر العالمي على ما قدمته من عطاءات خصبة في فروع المعرفة الأخرى.

ب - ... وحدود الجغرافيا والتاريخ (أبعد منه ساكنات - يلكوا)

تلك نظرة خاطئة ومكثفة هيما نعتبره «العقدة الحدودية» بين العرب المعاصرين وعصرهم وعالمهم.

أما هيما يتعلق بواقع الحدود الملموسة في الكيان العربي - ماضياً وحاضراً - فمن المفيد فهمها في نطاقها الموضوعي الجغرافي والتاريخي، لتجاوزها وتخطي آثارها بنهج موضوعي وفعال، بدل توجيه الهجاء القومي إليها بما لا يؤدي إلى التخلص منها في الحقيقة والواقع⁽²⁾.

١ - يلاحظ تاريخياً أن وحدة دائرة الحضارة العربية الإسلامية لم تتطابق معها، في المدى التاريخي المتتابع، دائرة سياسية متطابقة واحدة باتساعها، كما هي الظاهرة الصينية، مثلاً، حيث تطابقت الدائرة السياسية القومية مع دائرة الحضارة الصينية في معظم عصور تاريخ الصين. ثمة تمديدية في الدوائر السياسية العربية ضمن الدائرة الحضارية الأوسع، وهذه ظاهرة تاريخية وليست ناتجة لاتفاقية ساكنس - بيكو في المشرق العربي التي أضافت إلى تلك التجزئة التاريخية تجزئة استعمارية جديدة، والحديث بالملاحظة والمقارنة، كما قرر باحثون عرب كثيرون، أن الاستعمار جزءاً في مواضيع من الوطن العربي و«وحد» في مواضيع أخرى،

الحدود بين العرب، الأمازيغ... إلى أين نحن؟

حسب ظروفه ومعالجه، فان الفكر الاستعماري الحديث، كالحضارة التي يمثلها فكر براجماتي لا يتقيد بأحادية النظرة الجامدة، أو كما قرر د. حسين سلامة، «المستعمر نفسه قبل معاللات عديدة من التوحد، حيث كان التشرد ممكنًا له... ذلك أن قاعدة «فرق تسد» بعيدة عن أن تكون مطلقة، ثم إننا نرى في غير مكان من رقعة العرب، بل في معظم الأراضي العربية، أن الدول التي نشأت كانت امتدادًا عميقًا لبنى سياسية متعيزة (تاريخية) إلى هذا الحد أو ذاك، وهذه حال عمان واليمن، ومصر ولبنان، والغرب طبعًا»^٢.

٢- يكمن السبب الموضوعي في تقديرنا لهذه التعددية التاريخية في خصوصية الجغرافيا العربية، فالترافقات الصحراوية الشاسعة والفاصلة فصلت طبيعيا بين مراكز التحضّر التي أصبحت «دوائر سياسية» متعددة في الدائرة الحضارية العامة، وقد كانت حركة القوافل في العصور الإسلامية تخطف، بما تحمله من عوامل التفاعل، من حدة هذه «الحدود» والتعدديات، إلا أنه يرسم الحدود الحديثة بين الكيانات القطرية، وما صيربها من مواقع جمركية واقتصادية وأمنية وسياسية بين الدول العربية، رُسِّمَتْ هذه الحدود وثبتت.

هكذا، فحين نشير المرافقات الصحراوية وما ولَّدها من بوابها من قبائل وتشردم عادة إلى عشائر وأطفاذ متشابهة (متشابهة) «العامل الانشغالي» الأول في الحياة العربية المعاصرة، وعلى العرب التعامل معها مع هذا العامل، بالإشاعة إلى الأقطاع الدولية بطبيعة الحال، للتخفيف من آثاره.

وبينما كان الفكر القومي يتحدث برومانسية عن الوحدة العربية، التي هي في الواقع ظاهرة لا تنكر جذورها وتجلياتها في كثير من مناحي الحياة العربية، كان باحث موسوعي صوبي مثل الخوخ المرافي د. جواد علي يلمح في تاريخ العرب المفضل قبل الإسلام إلى حقيقة موزاة ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار في فهم الجذور التاريخية للحدود القطرية المعاصرة، في جانب مهم منها، كتب يقول: «حالة البراري بين العرب وبين تكوين المجتمعات الكبيرة الكثيفة، وعزلت الاتصالات بين المستوطنات (الحضرية) التي عثرها... وبشرت الأعراب في البوادي على شكل قبائل وعشائر... والمجتمعات الكبيرة الكثيفة هي المجتمعات الخلافة التي تتعد فيها الحياة، وتظهر فيها الحكومات المنتظمة للعمل والإنتاج والتعامل بين الناس»^٣.

وذلك ما يضعنا أمام إشكالية خاصة بالعرب، وهي أنهم أمة (موحدة الوجدان، مفرقة الكيان) وما لم يتمكن وجدانهم للوحد من فرض حقيقته على واقع الأرض العربية في البنى التحتية اللازمة للوحدة من اقتصاد متقارب وشبكة مواصلات متكاملة على مختلف المستويات، ومؤسسات عربية قوية - قطرية، فإن هذه الإشكالية الأزواجية لن تفرغم.

تقسيم الجيوش، وتخطيط المدن، وتوزيع الثروات والخراج، بل إن تاريخ الإسلام السياسي في جانب مهم منه هو تاريخ الصراع بين الفروع والأقطار القروية على السلطة.

[لا أنه ينبغي التنبه بوضوح على أن هذا «التشرد» العشائري اللوروث تاريخيا وجغرافيا لمعامل موضوعية كانت قلقة ليس قديرا مقدرا على العرب، وينبغي عدم القفز من تقرير هذه الظاهرة - علميا - إلى أنها من اللوروثات والجيئات الداخلة في صميم تكوينهم. فعندما يبدأ نمو الدولة الوطنية - منطلق الدولة الحديثة وقواتها ومدايعها - فإن هذه التعديلات ستتعازج وتتصهر في التميح الوطني عبر عملية التحول التاريخي من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث، ثم عبر عملية التنمية الشاملة والاندماجية، وصولا إلى تميح المجتمع المدني، الذي هو الشرط الأساسي للنمو الديمقراطي في ظل الدولة الدستورية. ومن الأولية التاريخية - لكن القلومية إلى عصرنا في العالم العربي - أن مصر التي وصفها ابن خلدون منذ أيامه بأنها «سلطان ورمية» أي دولة ومواطنين بلغة عصرنا، قد استوعبت العناصر القبلية المهاجرة إليها من مشرق ومغرب ودمجتها في نسيج مجتمعي الحضري في ظل الدولة المركزية، وهي ظاهرة نراها أيضا في «السلطنة المغربية» حيث أدى تماسك التميح الحضري بين القصبات المغربية إلى نشوء دولة مركزية تملك تاريخها وإلى مطلع القرن العشرين في دولة «الحسن الثاني» التي انضمت إلى المملكة المغربية التي نشأها اليوم⁽¹⁾.

وبالإضافة إلى طبيعة المكان (الخصائص الصحراوية والبلدية)، نشأت طبيعة أخرى في الزمان الضعفت الاستمرارية التاريخية للدولة ومراكزها الحضرية، حيث كانت الغزوات الرعوية للقبائل تاريخيا، سواء من جزيرة العرب أو من آسيا الوسطى الخزان الأكبر للموجات الآسيوية، تنوالت فارتضى بعد كل اجتياح العودة إلى نقطة الصفر تقريبا في إعادة بناء الحاضرة والمدينة⁽²⁾.

وعلى رغم ذلك، فقد بقي العرب كما أمتنا أمة «موحدة الوجدان مفرقة الكيان»، حيث أثبتت تحارب العشود الأخيرة، أنه رغم تصدع النظام الإقليمي العربي، وتراجع الفكرة القومية، واضمحلال المؤسسات العربية المشتركة وضمور «النظام»، والعمل العربي المشترك، إلا أن مختلف هذه التراجعات والإحياءات لم تستطع التأثير في الوجدان الشعوري الموحد بين العرب، على رغم استقواء النزعات القبلية ومؤثراتها الشيعية والثقافية والإعلامية، وتمكسكاتها على الواقع اليومي المعيش للعرب في أقطارهم المختلفة. فعندما كانت التظيمات الثلاثية (الصنجر)، والزمانية (الاجتياحات الرعوية) تتضافران على مركز حضري وحضاري تتخرب معطاه، كانت الأسس المادية العمرانية «البلدية التحتية» تتدهر تحت وطأتها بطبيعة الحال. غير أن القيم العنوية تتمكن من الفرار عبر الكتب النقولة بالقوافل وعبر الذاكرة الفردية والجمعية إلى الحواضر الأخرى البعيدة عن الخطر. فبقى في الوجدان والشعور

وتزدهر من جديد. هكذا عبر العصور والاجتياحات وسقوط الحواضر كان الكيان المادي على الأرض يتمزق ويتلاشى، بينما الوجودان يشرحل ليهبى حيا في ذاكرة الأمة وشعورها، بل يقوم بالتمويض عن فقدان بناء يتضخم أشد.

وما زال «الوجودان» العربي على الصعيد الشعوري ينبعث حيا وحادا في كل مواجهة قومية، وقد عاد في معظمه إلى رصيده الإسلامي يستقي منه ويستوحيه صمودا وقوة، إلا أن هذه «الهبات والفزعيات» الوجدانية الشعورية، ما تلبث أن تخفت أمام العوامل الموضوعية المضادة كتجاسر التدخل الأمريكي للعراق، واستمرار الضغوط العسكري الإسرائيلي ليس على الفلسطينيين وحدهم وإنما على الدول العربية مجتمعة، فلا يتمكن «الكيان، القومي المتفرق» في سياساته وحدوده ومؤسساته ونسججه الواقعي المادي من التصدي للتحدي الماثل. وذلك عبر عقود متعددة ومنذ نشأة التيار القومي في الحياة العربية، بدرجة أو بأخرى، بل على الرغم من قوته أثناء المد الناصري.

ويذهب الفكر السائد المعالج لظاهرة التعدديات العربية والحدود، المعنوية أو المادية، الفاصلة بينها إلى التركيز على ظاهرة الأهلويات العرقية والدينية والطوائف والمذاهب المنسوبة إلى هذه الظاهرة، إلا أنه من المفيد منحيها التقه أيضا وتركيز إلى جانب آخر في هذه الإشكالية، وهي أننا أمام تعددية «الأكثرية العربية» المفترض انسجامها قوميا ومذهبيا، حيث إن أكثر من ٨٠٪ من سكان الوطن العربي مصنّفون عربيا سنة... ولكن هذا الاعتبار لم يؤد إلى «وحدة» هذه الأكثرية في كتلة موحدة، فطلت «تعدديات الأكثرية» هي الإشكالات الرئيسة الذي ينبغي الالتفات إليه في مقاربة المشكلة الحدودية هي أبعادها الذهنية والتفسيّة و«الكيانية»، ولئيم فقط بمفهومها السياسي أو القانوني الدولي، وذلك ما ذهبنا إليه في بحثنا الموسوم «إشكالية التكوين المجتمعي العربي: أقاليم أم أكثرية متعددة؟» في كتاب «التزايدات الأهلية العربية»، الذي شاركنا فيه مع فريق بحثي من المؤلفين العرب^{١٧}.

وعلى رغم الوحدة العضوية العميقة للحضارة العربية الإسلامية ودار الإسلام، فإن هذه الدار تجزأت سياسيا منذ وقت مبكر، وفي إبان قوة الدولة الإسلامية، ومع عدم وجود قوى مسيطرة عليها في ذلك الوقت «تتأمر من أجل تجزئتها»، كما تذهب الأدبيات العربية عن القوى الدولية في تبرير ظاهرة «التجزئة» العربية كلها.

من هنا نشأ توتر دائم في تاريخ العرب والإسلام بين انتماء عقدي وثقافي وحضاري شامل، وبين انتماء سياسي واقعي متجزئ، وهو توتر ما زال قائما إلى اليوم بين الانتماء الديني أو القومي الواسع. وبين الانتماء القطري المحدد.

وكما سبق أن ألمحنا إلى ذلك، لم تتطابق الدائرة الحضارية الواحدة مع الدوائر السياسية المتعددة والمتصارعة داخلها، كما تطابقت - على سبيل المثال - الدائرة الحضارية الصينية مع الدائرة الموحدة

الدولة العثمانية التي حافظت على وحدتها السياسية معظم عصور التاريخ، واستعانها مبكراً في العصر الحديث في نطاق مقارب بين الدائرة السياسية والدائرة العسكرية.

إذا شئنا التدقيق في واقع تعددية الانتماءات الداخلة في تشكيل الهوية العربية، وتكوين التسيج العربي العام نجد أن هناك ازواجية ثلاثية تتعدى الشكليات التي اشترتها إليها، وذلك: بين انتماء عام للعقيدة والحضارة، وانتماء مجتمعي متعدد القبيلة أو الطائفة أو الملة، وانتماء بحكم واقع الحال للكيانات السياسية القائمة^{١٢}. هذا الولا الثلاثي المزيج نشأ في واقع التاريخ، وما زال قائماً. وقد تزايد أظهرها بروز ولاء التعدديات المجتمعية الصغيرة من قبيلة ووطنية على حساب البعدين الآخرين: الحضاري الشامل، والسياسي الوطني أو القطري. هذه الأزواجية الثلاثية يواربها ويصاحبها مظهر ثلاثي ناتج عنها في الشخصية العربية الإسلامية العامة يتمثل في كون العربي «إسلامياً» في عقيدته وعبادته وقيمه الروحية، «عروبياً» في ثقافته وقيمه الأدبية والفنية، «قبلياً» أو «طائفياً» أو «محلياً» في نزاعه وفزعته الاجتماعية وفي عصبية السياسية، وهذه التعددية في الانتماء وفي التعبير عن الشخصية ليست من حيث البدأ حكراً على العرب، فهي ظاهرة إنسانية عامة غير أنها في المجتمع العربي طغت تعددية متغلطة وغير متسقة ضمن نظم للأولويات يصورها في بؤبة عامة واحدة، وقد يتقدم أحدونها على الأخرى في أدق المواقف من دون ضابط أو عزيمة تحدد الأولويات. وبشبه آخر فإنها تتسارح قليلاً بل أن تتكافأ إيجاباً، كما في التهرية الاتحادية الأوروبية الجارية. والتي من القيد أن نلاحظ أنها تقاربت شيئاً في مراحل سابقة من التطور الأوروبي نحو الكيان الأكبر، ثم استطاعت الأمم الأوروبية وضعها في تراتبية إيجابية ومفيدة لحركة المقارب ثم التوحيد.

على صعيد آخر، وعلى رغم أنه ليس بالإمكان منهجياً التحدث عن «الديمقراطية قبل تطور مفاهيمها في العصر الحديث» ربما يتجاوز مفاهيم ألبا القديمة، فإن «ديمقراطية» حياة اليانية عند العرب لا بد أن تلهم في مدلولها الاجتماعي الواقعي، حيث فريد طبيعة البيئة الصحراوية وضرورتها بين كبير وصغير، وبالتالي فإنها لا يمكن تصميم المفاهيم الديمقراطية بالنسبة إلى اليات السلطة عند العرب. فأي ديمقراطية سياسية تحدثت -في الواقع- داخل فريش، أو بين الأمويين أنفسهم، أو بين الهاشميين من عباسيين وطويعين، أو داخل أي قبيلة أو عشيرة عربية أخرى؟ وعلى رغم أن الإسلام علم المسلمين كيف يتعايشون ويتسامحون مع أصحاب الديانات الأخرى من أهل الكتاب، فإن المسلمين أنفسهم لم يأخذوا بهذه التعددية في تعاملهم السياسي في ما بينهم في حالات عدة.

والحدير ملاحظته أنه منذ نشوء السلطة السياسية في الإسلام، بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، كان السؤال المتقدم الملح: «من يحكم؟» بمعنى أي قبيل أو عشيرة؟ وآخر

السؤال السياسي الأكثر أهمية وموضوعية: «كيف يكون الحكم بعد النبي في الدولة الجديدة، بأي منهاج وبرنامح استبطا من مبادئ الإسلام السياسية التي جاءت عامة مرنة تتطلب التعديد والتقنين؟».

هكذا حولت «ذاتية» القبيلة مسألة الحكم في تاريخ الإسلام من «موضوع»: الحكم كيف يؤسس ويدار... إلى «ذاتية» الحاكمين: من يكونون، من أي عشير أو قبيل. وأي «ذات» منهم تفضل «الذات» الأخرى؟ بما زاد من صراع التعدديات السياسية داخل الوحدة الحضارية، ولم يقن مبدأ الشورى ليصبح مؤسسة سياسية فاعلة منذ بداية تاريخ الإسلام.

وينجرف الفكر السياسي والديني الإسلامي في هذه «المفاضلة» العقيمة التي شغلت العقول والاجتهادات وأثارت النفوس والتحيزات وسالت حولها الدماء. وتضاعلت بالمقابل قضايا الفكر السياسي والعلم السياسي الأكثر إلحاحا في مطلب السياسة البناءة، كقضايا بناء الدولة وتقنين السلطة، وتنظيم الحكومة وتحديد المشاركة، وإرساء أصول الحكم وألياته بصفة عامة⁽¹⁾.

وكي لا يبقى في مجرد نقد تاريخي، على أهمية استيعابنا لأبعاده ومؤثراته وخطوره، فلا بد أن نصل به إلى واقعنا الملموس في اللحظة التاريخية الراهنة من حياتنا العربية في الحاضر العربي.

ففي الحاضر العربي: تمثل الوحدات الوطنية سواء كانت طبيعية من إرث التاريخ، أو مصنوعة من فعل الاستعمار. المجال الحياني الوحيد الذي يعيشه العربي، ويربي فيه أولاده، ويتفاعل من خلاله مع العرب الآخرين، ومع العالم ويتعلم فيه قيم الوطنية والولاء والعمل والإنتاج، إلا أن العربي ظل يقيم ما يشبه العلاقة غير الشرعية مع وطنه «الصغير» المتحد بسبب التجاذبات القومية الشاملة والدينية الشمولية. وظل هذا الوطن يمثل له «حالة مؤقتة»، بانتظار الدولة الكبرى أو الخلافة العظمى. من هنا في نظرنا هشاشة قيم السلوك المدني في حياة العربي. فهي قيم لا يمكن أن يتعلمها الإنسان إلا في وطن متعدد يؤمن به ويعمحه كامل ولاته. لذلك، لا يتردد العربي في تخريب مظاهر العمران والحدائق العامة ومصايح الإضاءة في هذا «الوطن العابر» الذي لا مشروعية عميقة له في أعماقه. وقد أسهمت الأيديولوجيا القومية المشرفة التي نشأت كردة فعل عصبي لتقسيمات سايكس - بيكو في «الهلال الخصيب» في خلق هذه الحالة المصابية تحت مصطلح الدولة «القطرية» المعقوتة، التي ما زال أكثر الكتاب العرب يصهبون عليها جام غضبهم بسبب استبدادها وعجزها في مواجهة الأعداء وتجاوز التخلف، وربما كانوا محقين في كثير مما يقولون.

واللهش أن الأيديولوجيا القومية الوحودية التي ظلت تشجب «الكيانات القطرية»، حافظت أحزابها «القومية الوحودية» على هذه الكيانات بكل ما أوتيت من قوة وحيلة عندما وصلت إلى الحكم⁽²⁾.

إن هذا اللبس والالتباس بين مفهوم «الوطن» الذي يعيش ضمن حدوده وكيانه الإنسان وينبغي أن يتربى فيه تربية وطنية قوامها قيم السلوك المدني المتحضر السائد إلى وسائل الوطاعة والوطنية، وبين إغراءات الدولة القطرية الحاكمة فيه بمساوئها، قد أديا إلى خلط خطير ومضلل بين الوطن ونظامه السياسي. ولا بد من العودة إلى التمييز بين الاثنين، وإعطاء مفهوم «الوطن» والوطنية والوطاعة من نفس النظرة السلبية القائمة المسائدة عن الدولة القطرية التي ينبغي أن يحد كل وطن عربي من سوادها ضمن مشروع إصلاحى ديموقراطي حقيقى يقارب بين مفهوم الوطاعة والدولة بما يتجاوز حالة الشيزوفرينيا القائمة بين القطرية والوطنية القائمة في الوطن العربي، وذلك من مطلق أن من لا يستطيع بناء وطنه «الصغير» فلن يستطيع بناء وطنه الأكبر. ومع التذكير دائما أن «الدولة الكبرى» التي قامت في تاريخ العرب، وأخرها الدولة العثمانية، لم تكن أفضل من الدول القطرية، من حيث الاستبداد والتخلف السياسى وكمية التعامل مع المواطن، وأنه ليس ثمة ضمان أن تكون طبيعة الحكم في الدولة الكبرى أفضل من مثيلاتها القطرية، إذا لم تتوافر الشروط الموضوعية للحكم الصالح في هذه الحالة أو تلك. والنقد الشديد للوجه اليوم إلى الدولة القطرية ناجم عن كونها ولما ماثلا يشهد عند حالته **البازرة للعبان**، بينما الدولة النورية أو الدينية وعد بعيد مائل في الأفضل، لكننا لو عدنا إلى التاريخ وقامنا قرائنا سياسى تبين لنا أن المسألة ليست في الأكبر والأصغر، وإنما في طبيعة والمحرر.

وإذا كانت هذه الأبعاد النوق - وطنية من شوعية ومهنية تتنازع الوطن القائم ولاه في الإنسان العربي نفسه، فإن الأبعاد بين الوطنية في الشاع للمجتمعى العربى من عشارية ومذهبية تشد الإنسان العربى إلى أسفل، فلا يبقى للولاء الوطنى الخالص غير هامش ضئيل لا يمكن أن يتم به بناء وطنى بعيد به، وإن يمشون مثل هذا الطرح، نقول إن تقوم العرب قائمة. إلا إذا عرهم كيف ينون هذه الكينات الوطنية لتتبع مستقبلا ونشكل أركنا للبناء القومى المشترك أما الأصغار والكصور فلا نتج رقما قابلا لأن يصبح رهيدا يعتمد عليه في صناعة الأمم.

وعليه، فإذا كان من الضرورى التمييز بين مفهوم «الوطن» وطبيعة النظام السياسى للدولة القطرية، التي تحكمه، من أجل أن يعيا الإنسان العربى أولا حياة «وطنية» صحيحة تتوسع خلالها في شخصية الحقوق والتواجبات الأساسية للمواطن في عصرنا. بما يهيئه ويعد مستقبل حياة قومية أرقى وأوسع، يشر المشاركة فيها مع مواطنيه الآخرين في وطنه على أساس حرية الاختيار، ودون ضم أو إلحاق أو احتلال. فإن من الضرورى في الوقت ذاته تبيان الجوانب الإيجابية في ظاهرة الدولة القطرية ومخزها، وتعرير هذه الجوانب لإشباع المرحلة التاريخية التحولية لهذه الظاهرة لدخول في التشكل المدرج الأكبر

للمجتمع القومي، دون التغافل عن سلباتها، كأي ظاهرة في الواقع المحكوم بتناقضات الجدلية التاريخية والاجتماعية.

إن رؤيتنا هذه للمغزى التاريخي لظاهرة الدولة «القطرية» التي هي في واقع الأمر الدولة «الوطنية» الأولى التي يعايشها الإنسان العربي في تاريخه. وهي رؤية شرحنا حيثياتها التاريخية والسياسية بإسهاب في كتابنا «تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية» (١٩٩٤)، تستند باختصار إلى المنطلقات الفكرية التالية^(١):

(١) خضع العرب في تاريخهم لسلطات إمبراطورية، آخرها السلطنة التركية العثمانية، التي مثلت لهم إطاراً إمبراطورياً حفاضاً مستنداً إلى العاطفة الدينية، بينما كانوا يعيشون واقعاً في بناهم المجتمعية الأصغر من طوائف ومناطق وقبائل، أي أنهم لم يدخلوا عضواً في بوتقة الدولة ولم يخبروها ولم يتعمقوا تجربتها وأصولها كما عاش الصينيون على سبيل المثال في بوتقة دولتهم بالمعنى العضوي التاريخي للدولة. (وليس بالضرورة بالمعنى الحديث لها) ولا بد من ملاحظة الفارق النوعي بين الدولة والسلطة. السلطة التي تكون أحياناً نقیضاً للدولة.

(٢) هكذا فإن التاريخ العربي الإسلامي تآرجح بين وضعية الدولة واللا دولة، ولم يتح للعرب، أن يخبروا تجربة استعمارية الدولة، التي هي مدرسة السياسة، وكما لاحظ عدد من الدارسين فإن البعد السياسي للظاهرة العربية ما زال إلى يومنا هذا بين تشكل وانحلال الوحدات السياسية من أكبر إلى أصغر، وبالعكس مرحلة بعد أخرى.

فقد تلخصت تراجميديا التاريخ العربي في أنه: لا الوحدات الصغرى تنصهر سياسياً في الفضاء «القومي» الموحد لتشكل في إطاره كياناتاً سياسياً واحداً ثابتاً، ولا هي تنفصل أو تنفك عنه بصورة نهائية لتقوم بذاتها في كيانات لا صلة لها به. «إنه الانفصال في الوحدة، والوحدة في الانفصال».

(٣) إن المحصلة العملية لهذا الواقع التاريخي هي أن «الدولة الوطنية/القطرية» الحديثة تمثل أول تجربة حقيقية للعربي في معايشة الدولة. سلباً وإيجاباً... استبداداً وانتظاماً... حقاً وواجباً... قمعاً وتحرراً... إلخ، ولا بد من أن نمطى هذه «التجربة»، دورها الطبيعي في خصوصية التطور القومي الحديث للفرد العربي وللأمة العربية بعامه. وأي محاولة لإجهاضها قبل أوانها باسم القومية والوحدة لن تؤدي إلا إلى عرقلة ذلك التطور الطبيعي وإعاقته، فلا مفر من إنضاج التجربة الوطنية القطرية لتصب بصورة طبيعية وإيجابية في مجرى النمو القومي. فالعرب، بالمفهوم الحديث للأمة القومية، هم أمة في طور التكوين - كما طرح ذلك بعض الماركسيين ولا بد من احترام طبيعة هذا التكوين ومراعاة خصوصيته شئنا أم أبينا، وكما قرر محمد عابد الجابري: «دون نظرية الدولة العربية الواقعية الفعلية، الدولة العربية القطرية باختلاف أشكالها، لا يمكن وضع نظرية عملية في الوحدة العربية»^(٢).

(1) وعليه فإن ترك الإنسان العربي في عراء الانتظار في قيام الوحدة القومية الكبرى، أو الخلافة العظمى، كوعد غير مضمون، وغير مدقق بعد، يجعل العلاقة بينه وبين وطنه القائم المتعدد بمنزلة ممارسة لعلاقة «غير شرعية» تتم في الظلام، بعيداً عن أي شرعية شعبية.

إن الانتماء القومي والديني انتماء طبيعي وحقيقي لا ينكر. غير أن تحويله، عملياً، إلى انتماء متضارب مع الانتماء الوطني، بدل أن يتكامل معه كما هي التجربة الانحدادية الأوروبية، مثلاً، حيث تؤدي الانتماءات الوطنية الأوروبية «الشرعية» إلى انتماء أوروبي أكثر - ومشروع أيضاً - وفي إطار الانتماء الطبيعي الأوسع للحضارة الأوروبية الغربية بمكوناتها المختلفة وأبرزها المسيحية، يتحول إلى إقامة علاقة المضارب بين الانتماءات المختلفة في الهوية العربية، بدل العمل الفكري الجاد على تحويلها إلى علاقة متكاملة يجعل هذه الهوية ساحة للتدقيق الداخلي، كما هي الآن. على رغم أنها تملك مقومات التشريب والتوحيد أو عرناً كيف نعيد ترتيب الأولوية الزمنية لولادتها وانتماءاتها المختلفة: الضية والحمية. بين انتماء وطني أولاً، ثم انتماء قومي، ثم انتماء ديني وعشائري... إلخ.

(2) إن غياب القيم والمسلكتين المعنوية في حياة العرب المعاصرين - وهي لا تقتضي إلا بغوص التربية الوطنية، مروراً إلى هذه التمسك - والتخلي عن الذي تدرسه الأيديولوجيات والشعارات القومية والدينية - قبل أن تبدأ التاريخي الصحيح - في ترسيخه حيال مواطنهم التي لا ملجأ لهم غيرها في المرحلة التاريخية الراهنة، فلما كان الوطن كياناً غير شرعي، وتجزئة مصطنعة، وتقسيم استعماري، فكيف يمكن منحه الولاء والانتماء، وبالتالي التربي تربية سليمة في ظلّه وما يرتبط بها من مرس ضروري لواجبات السلوك المدني في المجتمع الوطني؟

لهذا بقيت قيم السلوك المدني في الأوطان العربية المختلفة، قديماً مؤجلة أن تتحقق إلا بتحقيق الوحدة الكبرى... وانتظاراً لها!! واستغلال المواطن العربي من واحد الوطن من الرأى - بحجة الانتظار - بقيت قيم السلوك المدني والوطني في مختلف الأوطان العربية تدب حثها، وتكثف من هشاشتها، فهي قيم لا بد من ممارستها «هذا الآن»... لا في أي مستقبل آخر... ولذا فقد لوحظ أن الفرد العربي مستعد للتفريط في مقاصد كبرى تكسب الإمبراطورية، باعتبار ذلك واجباً قومياً، لكنه ليس على استعداد في الأغلب للمشاركة في أي فعالية محلية تكسب الشارع القريب من بيته، حيث إن السلوك المدني العربي - مؤجل - حتى تقوم دولة الوحدة. أو هكذا تلوّن «الوعي» القومي المغلوط والمفليس في الأيديولوجية التي أدت في الممارسة الواقعية إلى عكس التنتظر منها ومن شعاراتها.

ويبدو الفكر المشرقي القومي هو الأكثر إعاقة وقصوراً في هذا الشأن، حيث نشأ كرد فعل عصبي كما أسلفنا إلى مخطط سايكس - بيكو الذي كان تجزئة استعمارية، بلا ريب لكن

معالجته كانت تتطلب تعمقا فكريا أفضل لسبر دقائق الأوضاع العربية. أو كما لاحظ الكاتب السوري عماد هوزي شعيب: «هذه الرومانسية القومية انطلقت من رفض كل دولة وطنية، وأذابت الوطني في مفهوم العروبة التراثي والوجداني وركبت تحليلات اقتصادية تدل على عدم نجاعة الوطني بمعزل عن القومي. ونسيت أن تلتفت إلى أن الوطني في غياب القومي ضرورة ملحة. وأنه من الغباء انتظار ما هو قومي حتى نبني أوطاننا بشكل قومي وجمعي. (هكذا) أصبح مفهوم الوطن مفهوما ضائعا بين عدم التعيين المعرفي وبين الهوية القومية المختلطة»^(١). ويتضح هذا الخلل المفهومي في الفكر المشرقي القومي تجاه البعد الوطني. إذا قارنا موقفه هذا بموقف الفكر المغاربي الوجودي الذي يصبو إلى وحدة المغرب العربي الكبير، دون أن يقف من الحقيقة الوطنية لدول المغرب موقف التأنيث والإدانة، باعتبار أن البناء الوطني لبنة في طريق البناء القومي وتلك هي النظرة الأصوب^(٢).

(٦) إن الاستقراء التاريخي - المجتمعي، ماضيا وحاضرا، للدور «الوجودي» العملي الذي تؤديه «الدولة القطرية» في دمج البنى المجتمعية الصغيرة - من طوائف وقبائل ونسوح وأطراف - في نسج الجسم الوطني الذي تحكمه. وإن يكن بدرجات متفاوتة من الاستعداد والتحكم وصولا إلى بناء المجتمع المدني. هذا الاستقراء يدل على أن الدولة القطرية في المنظور التاريخي تمثل مرحلة «وحدانية» لتلك البنى والتعديدات الصغيرة المتفرقة في القاع السوسولوجي لمختلف البنى التي تكلمت تاريخيا في ظل السلطات الإمبراطورية القضاة، والتي أعطى وجودها الانطباعي الملتبس بأنها «وحدت» العرب في كيان واحد.

وعلى سبيل المثال، فوحدة «اليمن الكبير» التي ما زالت تعتبر من الوحدات «القطرية» بالمنظور القومي، نعتقد أن هذه «الوحدة» هي خطوة تاريخية مهمة من أجل توحيد البنى المجتمعية اليمنية الأصغر، التي بقيت هكذا بفعل عوامل الجغرافيا والتاريخ، على رغم اعتبار اليمن جزءا من الدولة الإسلامية الكبرى. التي «توحدت» في «الوعي» التاريخي السائد لدى العرب.

مثل هذا الاستقراء التاريخي المجتمعي يمكن تطبيقه على مختلف الكيانات القطرية العربية اليوم التي تتفاعل في إطارها البنى المجتمعية الأصغر - صراعا أو وفاقا - في تحولها إلى مجتمع وطني متجانس يمكن أن يمثل بنية صالحة لتشكيل نسج قومي أكبر في المستقبل. وهي حالات تعرضنا لها تفصيلا في كتاب «تكوين العرب السياسي ومفرد الدولة القطرية»، وفي فصل قائم بذاته من فصوله بعنوان: «بمنظور الواقع الفعلي للتاريخ والمجتمع الدولة القطرية: تجزئة أم توحيد»^(٣).

خاتمة

إذا صحت هذه الفرضيات - ونعتقد بصحتها - فسيكون من المفيد لمركبة الوحدة العربية في المدى الطويل، استلاك الجرام على تحديد الحدود «القطرية» لدول الوطنية في العالم العربي.

سواء اعتبرنا أن هذه الدولة أو تلك من صنع التاريخ أو من صنع الاستعمار؛ فهي واقع ملموس يعيشه الإنسان العربي، هنا وهناك، ويقرر فيه مصيره ومصير أبنائه. وبعد تحديد هذه الحدود «القطرية» وتبادل الاعتراف بها، وطمانين المواطنون العرب على جانبيها إلى توقف الصراع بشأنها، يمكن أن تنفرد بذور تلك الثقة المفقودة في يومنا. وذلك من خلال المشروعات والمصالح المشتركة التي يمكن أن تؤدي، إلى تجاوزها تدريجاً لصلة مختلف الأطراف.

قبل خمسة عقود، كان الصراع الحدودي بين الدول الأوروبية على أشده إلى أن تحددت الحدود. بعد تحديثها وتبادل الاعتراف بها، أحدثت المؤسسات الأوروبية المشتركة نقاشاً مفضلاً من حدتها تلك، بل عاملة من أجل تجاوزها.

تلك هي عملية التاريخ. هي الحدود وغيرها، وليس العرب استثناء من ذلك، لذلك نرى أنه لتجاوز الحدود بين العرب - وهنا ما نأمله مستقبلاً - لا بد من تحديثها أولاً في سبيل الوحدة العربية ... أخيراً!!

هوامش البش

- 1 تراجع مقالات المؤلف: «حاجة الثقافة العربية إلى نزعة التحليل الاجتماعي» و «نحو فكر اجتماعي يرى الأمة في جذورها» و «نظرة في الجذور» مدى مسؤولية المثاني عن أزمة الحاضر، وذلك في كتابه (تجديد النهضة باكتشاف الذات وتبنيها)، طبعة ثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٨، الصفحات: ٩٧، ١٠٥، ١١١.
- 2 لمزيد من الإحاطة بطروحات هذه المسألة يمكن مراجعة كتب المؤلف:
 - تكوين العرب السياسي ومفردى الدولة القطرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة ثالثة ٢٠٠٠.
 - التأزم السياسي عند العرب وسوسولوجيا الإسلام، مكونات الحالة المزمنة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دار الشروق - القاهرة، طبعة ثانية، نشر مشترك، ١٩٩٩.
 - العرب والسياسة: أين الخلل، دار الساقي، بيروت - لندن، طبعة ثانية، ٢٠٠١.
 - النزاعات الأهلية العربية، (تأليف مشترك مع آخرين)، العوامل الداخلية والخارجية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٧.
- 3 د. غسان سلامة، عوائل الواقع العربي القطري، في مجلد: الوحدة العربية، تحاربه وتوحيدها، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩، ص ٤٧٢.
- 4 د. حواد علي، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٢، ج ٧، ص ١٨-٦.
- 5 عبد الكريم غلاب، التطور الدستوري في المغرب، حيث نجد عرضاً موضوعياً مركزاً ومكتفاً لهذا التطور.
- 6 محمد جابر الأنصاري، تكوين العروبة السهامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢، ص ٢٨.
- 7 راجع: د. عدنان السيد حسين (مسن)، ومحمد جابر الأنصاري، وعبد الإله باقرير ومسكين عصفاف: التفاعلات الأهلية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٧، ص ١٥-٤٦.
- 8 برهان غليون، نظام الطائفية من الدولة إلى الضلعة (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠) ص ١٣٦ و ١٣٧.
- 9 تكوين العرب السهامي، مصدر سابق، ص ٣٦.
- 10 العرب والسياسة: أين الخلل، مصدر سابق، ص ١٣٨-١٤٩.
- 11 تكوين العرب السهامي، مصدر سابق، ص ٨٩-١٠٣.
- 12 محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٩٧ و ٩٨.
- 13 عماد فوزي شعبي، صحيفة «الحياة» بتاريخ ١١/٥/١٩٩٢، ص ١٨.
- 14 العرب والسياسة: أين الخلل، مصدر سابق، ص ١٣٩.
- 15 تكوين العرب السهامي، مصدر سابق، ص ١٠٥-١٣٧.

حدود فلسطين منذ ذلك الاستعمار

د. سلمان أبو ستة (*)

فلسطين بلد له حدود واضحة. وإسرائيل بلد بلا حدود. وقد خلقت حدود الأولى لتكون مقدمة لخلق الثانية. كان هذا في بداية القرن العشرين. وفي نهايته، انكمشت فلسطين ذات الحدود إلى ما يشبه المدم، وتفتشت إسرائيل في المنطقة إلى ما يشبه الوباء.

لم تستعمل الحدود في التاريخ لإشباع أطماع الاستعمار والاستيطان. متلما استعملت في فلسطين. لقد كان ترسيم الحدود أشبه بالسكين تقطع الكتلة استعدادا لانتهايمها. وكلما انهم جزء، زحفت الحدود أو أشباهها إلى مكان جديد، استعدادا للقبضة التالية.

لقد اختل الاستعمار أول حد دولي في التاريخ في المشرق العربي بين مصر وفلسطين في عام 1906، وإن كان اسمه حينئذ خطأ إداريا. ويبدو أن هذا الأمر صار مستساغا. فبعد 10 سنوات من هذا التاريخ، وفي غبار الحرب العالمية الأولى، بل وفي ظلام التآمر، خطط سايكس الديبلوماسي البريطاني، مع زميله القنصل الفرنسي بيهو لتقسيم المشرق العربي إلى دويلات، ما زالت إلى اليوم. وكما كتبت الإيكونومست ذات مرة، فقد أقبل العرب بحماس على تقبل هذه الخطوط المرسومة بالقلم الرصاص وحولوها إلى «حوائل صين عظيمة»، تفصلهم بعضهم عن بعض، وأصبح العرب بذلك «قبائل ذات أعلام».

في التاريخ القديم، كانت فلسطين تسمى أرض كنعان، وكانت جزءا من الكتلة الجغرافية والسكانية التي تحيطها من الغرب شواطئ البحر الأبيض المتوسط، ومن الجنوب والشرق الصحراء، ومن الشمال حدود غير ثابتة مع شبه جزيرة آسيا الصغرى. هذه الكتلة الكبيرة كانت تسمى «سوريا»، إما تحريفا من كلمة «أشوريا»، أو الكلمة البابلية «سوري». أما العرب منذ عصر الجاهلية فكانوا يسمونها الشام، أي الشمال، باعتبار أنها شمال الجزيرة العربية، كما سمو اليمن أي اليمين. أي يمين الجزيرة^(*). وما زال اسم الشام يطلق على سوريا

(*) راجع هيئة أرض فلسطين - المملكة المتحدة.

دور فلسطين منذ أيام الاستعمار

الكبرى حتى مطلع القرن العشرين. وكان التوأمان: بر الشام وهر مصر ضالبا ما تحكمهما حكومة واحدة على مدى القرون. حتى لو عزلت بينهما صحراء سيناء. وكان خط القوافل يمر من القاهرة إلى شمال سيناء إلى دمشق، مارا بدمشق فلسطين الساحلية، غزة ويافا. وهكذا (وحينا أصبحت مهمة في القرن العشرين). كان هذا أيضا خط الجيوش الغازية التي راح ضحيتها آلاف من سكان تلك المدن الساحلية الذين أضافهم الغزاة عدة مرات، هذا الطريق قديم جدا عرف باسم طريق البحر Via Maris أيام الرومان.

أما اسم فلسطين، فقد اشتق من اسم «البالشت» وهم القوم الذين استوطنوا الساحل الجنوبي الذي يمتد من تل الفارعة (جنوب رفح) على وادي بئر السبع إلى يافا وشمالها حتى ييسان. كان ذلك في القرن الثالث عشر قبل الميلاد. وهؤلاء القوم جاؤا من جزر في البحر الأبيض المتوسط. كما نل الآثار الفطرية. وسمي الساحل الذي سكنوه فلسطينا *Philistia*.

وفي العصر الروماني، سميت البلاد فلسطين *Palestina*. وقد قسمت إلى ثلاث مناطق: فلسطين الأولى، ومركزها قيصرية على شاطئ البحر الأبيض. وتشمل القدس ونابلس وغزة ويافا. وفلسطين الثانية، ومركزها ييسان. وتشمل طبرية ونهر الأردن السفلي. وفلسطين الثالثة، ومركزها البتراء في صحراء شرق الأردن. وفي أوائل العصر الإسلامي، قسمت الشام إلى أجزاء.

جند فلسطين، وجند دمشق وجند الأردن. وجند حمص. أما جند فلسطين فكانت حدوده الشرقية وادي حربة حتى البحر الميت، ثم لتجه شرقا إلى داخل شرق الأردن. وحدوده الشمالية خط يمتد من قلعة جنوب عكا على ساحل البحر الأبيض. ويمر شمال نابلس. ويعبر نهر الأردن إلى شرق الأردن.

وكان مركز جند فلسطين: مدينة اللد لتوسطها. وعين الوائيد بن عبدالملك أخاه سليمان، فأنشأ مدينة الرملة مجاورة لمدينة اللد إلى الجنوب الغربي. وهي أول مدينة إسلامية تنشأ في فلسطين.

لقد تغيرت هذه التقسيمات الإدارية في العهد العباسي وعهد المماليك كثيرا، أو قليلا لأسباب إدارية أو عسكرية. ولكنها لم تؤثر بشيء على حياة الناس الذين استقروا في قراعم ومدنهم. خصوصا القرى الجبلية التي كانت منبعية على الغزاة بعيدة عن الطريق الساحلي الذي يملكوه. ولقد بينت دراسات بحثية «مستوفى اكتشاف فلسطين» التي أصدرت موسوعة ضخمة عن فلسطين بعد مسح ميداني لها عام (1871 - 1875) أن سكان قرى فلسطين الجبلية لم يتغيروا جذريا منذ أن كانوا كنعانيين⁽¹⁾ وفي عصر الغزو الصليبي الإفرنجي، ظهرت التقسيمات الإدارية لفلسطين حسب الممالك اللاتينية التي لم تكن ثابتة مكانا وزمانا. على أن أطول مدة ثبت فيها التقسيم الإداري، كان في العهد العثماني. لقد قسمت فلسطين

إلى سنق نابلس، ويمتد من نهر الأردن إلى البحر الأبيض مروراً بنابلس، وسنق غزة ويمتد من يافا إلى غزة، وسنق القدس، ويشمل الخليل ويشتر السبع.

وهذه السناجق الثلاثة، كانت تتبع ولاية الشام، ومركزها دمشق. أما الجليل، ويشمل عكا وحيفاً والناصرة وطبرية، فكان تابعا لولاية عكا، التي كانت تضم يبروت أيضا.

وفي القرن التاسع عشر، عندما زادت المطامع الأوروبية في فلسطين، وعينت الدول الأوروبية قناصل لها في القدس، كل يسمى إلى بسط حمايته على طائفة من أهل الذمة، أعلن السلطان تعيين متصرف مستقل للقدس يتبع له مباشرة عام ١٨٧٤.

وصار له نفوذ كبير يشبه نفوذ الوالي، وكان يتعامل مع قناصل بروسيا (أول قنصل أوروبي يعين في القدس) وإنجلترا وروسيا وفرنسا ومن تلاهم من القناصل. ولم تعد القدس مدينة دينية للحجاج فقط، بل أصبحت عاصمة إدارية لفلسطين الوسطى والجنوبية، ثم أصبحت عاصمة سياسية لمراقبة الأطماع الأوروبية في تقسيم أراضي الخلافة العثمانية، وما تلا ذلك من مؤامرات صهيونية كانت تتخفى تحت العباءة الأوروبية، ثم اشتتت لها طريقا منفصلا منذ عام ١٨٨٢.

وما أن وهنت الخلافة العثمانية، حتى بدأ الاستعمار الأوروبي بنهش في أوصالها من كل جانب، وكان أول من نهشها الإنجليز الذين انطلقوا من قاعدتهم في مصر.

حدود فلسطين مع مصر

القارئ لرسائل براملي W.E Jennings Bramley المفتش

الإنجليزي لشبه جزيرة سيناء في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية

القرن العشرين، الموجهة إلى رئيسه الأميرالاي أوين (Owen) مدير

الاستخبارات العسكرية في القاهرة، يشهد صورة حية للمؤامرات الاستعمارية لتقسيم البلاد العربية من أجل الاستحواذ عليها، وهو الأمر الذي لم يتوقف حتى اليوم^(١).

براملي الذي كان يعيش وحيدا في قرية نخل التي تتوسط سيناء، ومعه بضعة أفراد من الهجانة، كان يستكشف الحدود الشرقية لسيناء لمعرفة إلى أي حد يمكن لبريطانيا أن تعد حدود مصر الشرقية، التي احتلتها بريطانيا منذ عام ١٨٨٢.

ولما كانت هذه البلاد، بما فيها مصر والشام (سوريا)، التي كانت تشمل فلسطين ولبنان وشرق الأردن، هي أراضي خاضعة لسيادة الدولة العثمانية، ومقرها في اسطنبول، لم يكن للحدود بين تلك المناطق أو الأقاليم أي قيمة سياسية.

ولذلك، أعز كرومر الحاكم الفعلي لمصر إلى رؤوسيه الإنجليز أن يثبتوا إقدامهم في سيناء، فزار براملي كل أنحاء سيناء التي امتدت إلى جنود فلسطين دون فاصل أو حد، وسجل في دفاتره وتقاريره آبار المياه ودرجة ملوحتها أو عذوبتها ومن يملكها ومن يشرب من مائها

ديود فلسطين منذ ذلك الاستعمار

وطريق سيناء، وأعمها طريق الحج المصري من السويس إلى العقبة وبحرب غزة من غزة إلى العقبة والرب السلطاني الذي يؤدي إلى غزة من شمالي سيناء وطريق الشور في وسطها. وسجل أيضا أسماء القبائل والعشائر وأسماء شيوخها وعاداتهم ولباسهم ووسم جمالهم ومولاتهم للحكومة التركية أو المصرية.

على أن أهم ما كان يشغل بال براملي هو وجود قوات تركية برئاسة قائد الحامية التركية في العقبة أو قلعة مقام مدينة بئر الصبيح التي أنشئت عام ١٩٠٠ في منتصف صحراء النقب في جنوب فلسطين تحسباً للقنصليات البريطانية في مصر. وأهم من هذا، رصد براملي عدد القوات وأسلحتها ومكان وجودها.

كتب براملي إلى ألين في ٢٩/٨/١٩٠٢، بعد إضافة أكثر من مئتين في سيناء عن الرهائن والقبائل ومصادر المياه التي تتمرخص الخط الوهمي الممتد من رفح إلى العقبة. أزعجه أن هذا الخط غير منطقي، لأن قبيلتي الترابين والتهيا للوجودتين في فلسطين تعتمد أراضيها في سيناء غروب هذا الخط الوهمي. وهم يدفعون الضرائب إلى بئر الصبيح، ووجود القلاع في بئر الصبيح يحمون هذه المناطق حتى حدود مدينة العريش.

وتحدث براملي مع شيوخ تهيا النهر القديم في سيناء عما سيفعلونه لو قامت حرب. هل سيهاجرون مع تركيا أم مع مصر. فتلوا له أنهم لن يشاركوا في معاركة تركيا، ولكنهم لن يدخلوا الحرب عند مصر.

وبالتل، قام حاكم غزة التركي بزيارة القنصية والتسمية في سيناء غربي الخط الوهمي لتأكيد السيطرة التركية عليها. وزاد الأتراك من قوة الحامية التركية في العقبة. وما لبثت تعديلات براملي على الأراضي العثمانية ومحاولة بناء مراكز حدود داخل فلسطين، وبناء قوة عسكرية لإشبات وضع اليد، بما يعني ذلك من تهديد بريطاني لبلاد الشام من القاعدة البريطانية التي إنشأها في سيناء، ومن تهديد الخط المسكة الحديد الذي كان يجري إنشاؤه بين دمشق والدمنة النورية، أن أدت إلى أزمة دبلوماسية، أصبحت عسكرية فيما بعد. وتدخل فيها حاكم مصر الفعلي اللورد كرومر والسفير البريطاني في الأستانة (القسطنطين) والسلطان العثماني نفسه. كذلك، خدع مصر عباس حلمي باشا، الذي كان حاضرا للقنص البريطاني.

وجاء أول تحطيم للحدود الإدارية بين مصر وفلسطين متضمنا في الفرمان الذي أصدره السلطان لسلطة محمد علي باشا، مؤسس الدولة الحديثة في مصر، عام ١٨٤١ بعد غزوه لبلاد الشام ووصوله إلى حدود تركيا الحالية. جاء في الفرمان أن السلطان منح محمد علي وأورثته من بعده حكم مصر لتكون حدودها الشرقية هي الخط المستقيم الممتد من رفح إلى السويس، مما يجعل باقي سيناء تابعة لمصر وفلسطين.

وبعد ذلك بقليل طلب محمد علي من السلطان السماح له بإقامة نقاط حراسة على طريق الحج المصري الممتد من السويس إلى العقبة ماراً بنخل، فأعطي له الأذن بذلك، وأصبحت المنطقة المستتاة من الأراضي المصرية منطقة تقع تحت إدارة مصر.

ومن الطبيعي أن فرمان ١٨٤١ سبب إحراجاً شديداً للنزاع الذي اشتد عام ١٩٠٦ بين تركيا ومصر حول سيناء. فما كان من اللورد كرومر إلا أن أخفى فرمان، وقال إنه لم يعثر له على أثر. ومن الغريب جداً أن يقبل هذا التفسير، خصوصاً أن السفير الألماني كان يحتفظ بنسخة منه قبل ١٩٠٦. ولم يقدم الأتراك نسخته منه، واستأض كرومر عن غياب الوثيقة الرسمية بإرسال الأسطول البريطاني إلى العقبة لتعزيز الموقف البريطاني بالقوة، بدلاً من الدبلوماسية.

وهددت بريطانيا السلطان بقبول الوضع الذي فرضته بريطانيا على خط الحدود المقترح من رفح إلى العقبة، وإلا فإن الأسطول سينزل جنوده لاحتلال هذه المواقع. عندها أجبر السلطان على قبول هذا الوضع الجائر. فأصدر الإرادة السلطانية في ١٢/٩/١٩٠٦ بقبول هذا الوضع قبل ساعات من الوقت المصروب لنزول قوات الأسطول إلى البر. وأنشئت لجنة للحدود واجتمع أعضاؤها الضباط الأتراك في المناطق الحدودية، وعلى وجوههم سمات الحزن والغضب. مع الضباط الإنجليز ومساعدتهم المتمركزين في العقبة، ثم نقلت اللجنة معسكرها شمالاً على هذا الخط تبعاً، لتعين نقاط الحدود على رؤوس الجبال إلى أن وصلت إلى رفح.

بدأ تعيين الخط من نقطة غرب العقبة على ساحل خليج العقبة وشرق موقع طابا التي تقع قطعاً في الأراضي المصرية. حسب ما جاء في رسالة السفير البريطاني في الأستانة بتاريخ ١٩٠٦/٥/٢ إلى لندن.

وتبدأ الحدود من نقطة قريبة من مركز شرطة المرشوش (أم رشرش) التي بنيت عليها إيلات فيما بعد. وتبعد هذه النقطة ٦ كيلومترات (٣,٧٥ أميال) غرب قلعة العقبة على خط الساحل (انظر الخريطة رقم ٢ لموقع المرشوش).

من هذه النقطة، عين المساحون الإنجليز قطعاً على رؤوس الجبال، بحيث ترى أعمدة الحدود من كل موقع إلى الموقع الذي يليه. ولم تتحرف الحدود عن الخط المستقيم إلا عندما قصت الضرورة (انظر الخريطة رقم ١).

وقد ثار نزاع مطول حول منطقتين: الأولى عين قديم والقسيمة حيث تتواضر المياه والأراضي المزروعة التابعة لقبيلة العازمة التي يعيش معظمها في فلسطين.

والمنطقة الثانية، مثلث رأسه المقضية في الثلث الشمالي من الخط، وهو من أراضي الترابين الذين يقطن معظمهم في فلسطين وقاعدته وادي العريش. وبذلك سلخ شريط عرضه

في المتوسط حوالي 60 كلم وطوله 220 كم من فلسطين، وضم إلى مصر. أي أن برجلاتها ضمت إلى مصر حوالي 5000 كم² واقعة غربي الخط الطبيعي الذي يفصل الأراضي واليه التابعة للقبائل على خط رفح - العفنة.

وقد وقعت الانتفاضة الفلسطينية في 1/6/1906، ومما هو جدير بالذكر، أن هذا التحرك لم يوصف قط بأنه حد سياسي أو قومي، بل وصف بأنه خط إداري بين ولاية الحجاز ومتصرفية القدس من جهة وشبه جزيرة طور سيناء، بموجب الانتفاضة التي وقع عليها مندوبو الدولة العلية، (التركية) والخدمية المحلية المصرية.

وبذلك، أوضحت الانتفاضة في المادة السادسة أن: «جميع القبائل الواقعة في كلا الجانبين لها حق الانتفاع بالياه حسب سابق عاداتها، أي ينسب التقديم على قدمه فيما يتعلق بحقوقها القديمة والمساواة على رسم الحد».

وجاء في المادة الثامنة: «ينسب أهالي وعربان الجهتين على ما نوا عليه قبلاً من حيث ملكية الياه، والحقول والأراضي كما هو مشارف بينهم».

على أن المادة السابعة لم تسمح للمساكن التركية بالمعبور غرب الخط، وهم مسلحون. ولم تكن هذه الانتفاضة تنسب أي أهمية أو لم تدفع قوات الاحتلال البريطانية من مصر بعد ذلك بأحدى عشر سنة إلى فلسطين لاحتلالها عام 1917. في هذا التاريخ التشرقي أعطت بريطانيا وعد بلفور لليهود ليقيموا دولتهم على الأرض الفلسطينية العربية. وأصبح هذا الخط يمثل فيما بعد حدود الاحتلال الإسرائيلي لأرض فلسطين، ولو أعاد التاريخ نفسه، لأسر الفلسطينيون على وصول الحدود المصرية إلى القدس، وحتى كل فلسطين.

لقد خلفت بريطانيا دولة إسرائيل في السنوات العشر الأولى من الانتداب، وبين الأعوام 1920 - 1929، انشأت بريطانيا هيكل هذه الدولة، بداية بالمنصب السياسي الصهيوني هربرت سمونيل. إذ وضع هذا قوانين مكنت اليهود من إنشاء «الوكالة اليهودية»، وهي نواة الحكومة، وإنشاء حرس المستعمرات الذي تحول إلى الهاغاناه ثم إلى جيش إسرائيل. وشركات للمياه والكهرباء والطرق والصناعة، التي أصبحت وزارات فيما بعد، كما انشأت منظمة العمل الخاصة باليهود، الهيستادروت، كنواة للقوة العاملة اليهودية.

وفي عام 1918، طردت إسرائيل أهالي 50 مدينة وقريّة عربية، وأقيمت إسرائيل على 28% من أرض فلسطين، بينما لم يتمكن اليهود، حتى في ظل الانتداب، من السيطرة على أكثر من 5% من مساحة فلسطين.

ولم تتمكن القوات العربية من حماية الفلسطينيين من الاحتلال الصهيوني عندما دخلت هذه القوات فلسطين في 15/5/1918. وقبل هذا التاريخ، طردت إسرائيل حوالي نصف اللاجئين، وبعد غشقت القوات العربية في الحفائف على ما تبقى من فلسطين، وبعد

هزيمتها وقعت اتفاقيات الهدنة مع إسرائيل. وفي ١٩٤٩/٢/٢٤ وقعت إسرائيل ومصر اتفاقية الهدنة، وحتى ذلك التاريخ لم يتجاوز احتلال إسرائيل في الجنوب خطا عرضيا يمر بمدينة بئر السبع. وبذلك بقي جنوب فلسطين عريبا دون احتلال إسرائيلي، ومساحته ٢٠٧٠٠ كم^٢. ويمثل ثلثي الحدود الجنوبية مع مصر. ولم تتقدم أي من القوات العربية على الجانبين، الشرقي الأردني أو الغربي المصري، للدفاع عن هذه المنطقة الحيوية عندما تقدم اسحق رابين بقوة خفيفة واحتل كل هذه المنطقة دون طلقة واحدة، وزرع العلم الإسرائيلي على المشرش. في الأسبوع الأول من مارس عام ١٩٤٩، بعد توقيع الهدنة مع مصر، وهكذا ضاعت فلسطين.

وجاء في اتفاقية الهدنة أن خطوط الهدنة مؤقتة، ولا تضي حقوقا على أي طرف أو تحرمه منها بسبب هذه الاتفاقية. لكن واقع الأمر أن إسرائيل بدأت بتثبيت قدمها في هذه المنطقة، وأنشأت مدينة إيلات في موقع المشرش، وزرعت مستوطنات مسلحة قرب قطاع غزة، ووسعت مدينة بئر السبع. واستولت على المنطقة المنزوعة السلاح قرب عوجا الحفير على الحدود مع مصر ومساحتها ٢٦٠ كم^٢.

وفي عام ١٩٥٠، قدمت مصر مذكرة احتجاج إلى الولايات المتحدة لاستمرار احتلال إسرائيل للمشرش باعتباره خرقا لاتفاقية الهدنة مع مصر، ولكن لم تؤخذ خطوات عملية أو دبلوماسية بعد ذلك. واقتل المليونير الكمال بعد انتهاء عملية التحكيم حول الأراضي المتنازع عليها في طابا في نهاية الثمانينيات.

وتعدت إسرائيل على أراضي سيناء مرات عديدة بعد ذلك، واحتلت كل أراضي سيناء عام ١٩٦٧، ١٩٥٦.

وعندما وقعت مصر وإسرائيل معاهدة سلام في ١٩٧٩/٣/٢٦ قسمت سيناء عسكريا إلى ثلاث مناطق طولية مع اعتراف إسرائيل بسيادة مصر عليها، المنطقة «أ» ملاصقة لقناة السويس، لا تتعدى القوات المصرية فيها ٢٢ ألف جندي مع معداتهم، والمنطقة «ب» الوسطى، لا تتجاوز القوات المصرية فيها ٤ آلاف جندي بأسلحة خفيفة، والمنطقة «ج» محاذية لإسرائيل ويسمح فيها لمصر بقوات شرطة فقط.

وتنص اتفاقية السلام على أن الخط الفاصل الإداري لعام ١٩٠٦ أصبح خط حدود دوليا بين مصر وإسرائيل، واعتبرت المنطقة المنزوعة السلاح عند عوجا الحفير ضمنا تحت السيادة الإسرائيلية.

وبهذا اعترفت إسرائيل بأن سيناء غرب خط ١٩٠٦ هي أرض مصرية، وبالمقابل، اعترفت مصر بأن الأراضي شرقي هذا الخط هي فلسطين هي أرض إسرائيلية بما فيها تلك الأراضي التي احتلتها إسرائيل بعد توقيع اتفاقية الهدنة مع مصر.

وماداً عن خط الهدنة الذي يمر في فلسطين نفسها، أي حدود قطاع غزة الحائط بخط الهدنة لعام 1949 تمسكت من هذا الخط، ولم تشمل إسرائيل باحتيائها فيه. جاء في المادة الثانية لمعاهدة السلام بين مصر وإسرائيل:

«إن الحدود الدائمة بين مصر وإسرائيل هي الحدود الدولية المعترف بها بين مصر وفلسطين تحت الانتداب، وذلك دون التمسك بما يتعلق بموضع قطاع غزة».

وهكذا، امتدت الأراضي الفلسطينية التي احتلتها إسرائيل عام 1949/1948 من البحر الأبيض المتوسط إلى البحر الأحمر. لكن خليج العقبة بقي مياهها إقليمية مصرية - سعودية وجوزت مدخله الجنوبي بطرايات الدفاع المصرية عند مضائق ثوران. وبعد حرب 1948، اندمجت إسرائيل الحق في اعتبار خليج العقبة وقناة السويس مياهها دولية يجوز لها الملاحة فيها. ووصل أسطول إسرائيل في مناوراته إلى باب التند جنوب البحر الأحمر، مهددا بذلك مصر والسعودية والسودان واليمن، دون أن تشرع أساطيل عربية. وفي التسعينيات، حصلت إسرائيل من ألمانيا على غواصات متطورة ذات صواريخ بعيدة المدى أصبحت تهدد إيران ودول الخليج العربي.

وهكذا تركت الهدنة الاستعمارية أثرها على الأرض العربية منذ عام 1906 حتى اليوم. ولا يزال الشعب العربي في كل الأنظار يدفع بثمنها من إياه وبمائه وجزءه من هذه الجرائم الاستعمارية.

حدود فلسطين في الزمن

تتميز هذه الحدود بأنها أقل الحدود جدلاً، وإشارة للمشاكل قبل نشوء إسرائيل. وهناك سببان مهمان لذلك: الأول أن الحدود بين الفلسطينيين «طبيعية» بمعنى وجود مجرى نهر الأردن بينهما وادي عربة، على رغم أنه غير محدد بالدقة. والثاني أنه لا توجد فوارق كثيرة بين الممارات على جانبي النهر، فالهجرة عبر النهر في الاتباعين كانت مستمرة، كانتا امتداد للأرض نفسها، مع أن الهجرة من فلسطين إلى الأردن كانت أكبر بكثير، سواء للمسلمين أو المسيحيين. وقبل تقسيم البلاد العربية حسب الخطة الاستعمارية السرية التي اخطتها الدبلوماسية البريطانية ساليس وزميلة الفرنسي بيكو عام 1916، كانت أقاليم الأردن وفلسطين الحجازية لنهر الأردن تابعة لدمشق. بينما كانت أقاليم فلسطين الساحلية الشمالية مع جنوب لبنان تابعة لمكا ثم لبيروت. أما القدس والنصف الجنوبي من فلسطين، فكانا مستقلاً خصوصاً منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر.

وبعد الحرب العالمية الأولى، وخضوع فلسطين والأردن للانتداب البريطاني، قسرو وزير المستعمرات البريطاني ريتون تشوشل عام 1921 في القدس إنشاء إمارة شرق الأردن، وعلى رأسها الأمير عبدالله بن الشريف حسين قائد الثورة العربية الكبرى على الأتراك. وذلك

كتموية سياسية لإخلاق بريطانيا بعودها للعرب باستقلال كل البلاد العربية. وأضيفت معان التي كانت تابعة للحجاز إلى إمارة شرق الأردن عام ١٩٢٩. وبقيت الحدود هادئة بين البلدين إلى عام ١٩٤٨ عندما زرعت إسرائيل على الأرض الفلسطينية.

وعندها، بدأت العصابات الصهيونية بالقضاء بأعمال إرهابية ضد الإنجليز والعرب تمهيدا لقيام إسرائيل، وقامت بنسف الجسور على نهر الأردن عام ١٩٤٦، ومنها جسر اللنبي وجسر الشيخ حسين وجسر دامية وجسر سكة حديد الحجاز.

وكتب كيركبرايد الوزير البريطاني المفوض في عمان إلى لندن بتاريخ ١٩٤٦/٦/٣ طالباً اتخاذ قرار حول أراضي شرق الأردن، حيث إن المطامع الصهيونية في فلسطين قد أصبحت واضحة، وقد لا تصبح الأرض على أحد جانبي الحدود غير عربية.^(١)

و أوعز كيركبرايد إلى نظيره في القدس بضرورة تحديد الحدود بين فلسطين وشرق الأردن بشكل دقيق. بداية تم الاتفاق على نقطة الحدود على ساحل خليج العقبة. واعتمد الاتفاق الذي تم بين ممثلي حكومة الانتداب الإنجليز في القدس وعمان بتاريخ ١٩٤٦/٥/٥. وهذا الاتفاق يحدد نقطة الحدود على الساحل بين فلسطين وشرق الأردن على بعد ميلين (٢،٢ كم) غرب آخر بيت في بلدة العقبة من الجهة الغربية. ثم يمتد خط الحدود في اتجاه شمالي تماماً حتى يلتقي بمنصرف وادي عربة على بعد ٣٧٨ كم. وهذا يعني أن كامل وادي عربة بخصتيه عند العقبة يقع في فلسطين / إسرائيل نفسها (انظر الخريطة رقم ٢).

وبعد زرع دولة إسرائيل على أرض فلسطين، نشأت خلافات حدودية بينها وبين الأردن حول ٥ مناطق: ١- الباقورة أو جسر المجمع. ٢- وادي عربة في الجنوب. ٣- الأراضي التي زعم اليهود شراؤها من أعيان شرق الأردن. ٤- خط الحدود في منتصف مجرى نهر الأردن. ٥- الخلافات على خط الهدنة في داخل فلسطين. وهذه الأخيرة سنتركها للمناقشة في الفصل التالي.

أما قضية الخلاف الحدودي على ما يعرف بمنطقة «جسر المجمع» فهي قصة قديمة. بدأت في العقد الأول لإعلان إمارة شرق الأردن. ففي عام ١٩٣٧ تقدمت شركة كهرياء فلسطين، التي أنشأها اليهودي بنحاس روتنبرج، إلى حكومة الانتداب البريطانية بطلب شراء ٦٠٠٠ دنة لإقامة المشروع عليها. وتقع الأرض المطلوبة على تقاطع نهري الأردن والهرموك، جنوب ما يعرف بخزان الهرموك (انظر الخريطة رقم ٣). ولذلك فهذه الأرض تقع في أراضي شرق الأردن بعد التعديل البريطاني لحدودها.

وهذه المنطقة، المعروفة عربياً باسم الباقورة، أصبحت نقطة حدودية مهمة، تتركز فيها نقطة حرس حدود شرق الأردن، وفيها نقطة جمارك ومهبط طائرات صغيرة، ويمر بها خط للغراف. وبالطبع تتطرق منها خطوط التيار الكهربائي.

بند فلسطينية جديد إلى الانتداب

ويمر بالمنطقة أيضا خط سكة حديد يربط بين مدينة ييسان الفلسطينية شرق مرج من عامر ومدينة سمخ الفلسطينية الواقعة جنوب بحيرة طبرية. ويعبر خط السكة الحديد أولا جسر الجامع ثم جسر الهرموات. أي أن الخطار يخرج من الأراضي الفلسطينية. ويمر في أراض شرق أردنية لمسافة ٤ كم. ثم يعود إلى الأراضي الفلسطينية عبر أخرى. ولم تكن هناك مشكلة كبيرة في هذا التخطيط البريطاني. ما دامت الأرض على جانبي الحدود أراضي عربية.

وقد افتتح الأمير (الملك فيما بعد) عبدالله (الأول) محطة كهرباء في احتفال كبير، بحضور صاحب المشروع بنحاس روتبيرج. لكن العرب قاطعوا الشركة وكهرباءها. وعندما وجد روتبيرج أنه لا يحتاج إلى كل المساحة (٦٠٠٠ دونم) التي سمح الانتداب البريطاني له بشرائها، عمل على بيع الأراضي الفائضة إلى مستعمرين يهود. بدل إعادتها إلى حكومة الانتداب. بل إنه وضع خطة تطوير عام ١٩٣٦ لكل المنطقة التي يحتفلها نهر الهرموات والأردن لصلصة الاستيطان الصهيوني (٢). وهكذا نشأت مستعمرة نهاريم الكبيرة على أرض شرق أردنية.

وبعد حرب فلسطين، وقعت اتفاقية الهدنة بين إسرائيل والملكة الأردنية الهاشمية (تغير الاسم من إمارة شرق الأردن) في ١٩٤٩/٤/٣. في ظروف خاصة لا تزال تشمل القرنين (٣). فهنما كانت مباحثات علنية تدور في رؤس تحت إشراف الأمم المتحدة. كانت هناك مباحثات سرية تدور بين الملك عبدالله والوفد الصهيوني في أماكن مطمئنة من الأردن. وقد أحصل تنازل عن أراض فلسطينية في آخر لحظة. وعلى طول خط الهدنة في فلسطين تمزقت أراضي قري والمضائق للنازل عن النزاع (انظر فصل خط الهدنة في فلسطين). ولم تلت الاتفاقية على ذكر النافورة.

وفي صيف ١٩٥٠ قامت إسرائيل باحتلال جسر الجامع، على الرغم من احتياج الحكومة الأردنية مستعينة بالدول الكبرى ومعتمدة على المعاهدة الأردنية البريطانية والإعلان الثلاثي للولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا الذي صدر لفتح عدوان طرف على طرف. وهدفة الحقيقي حماية إسرائيل من محاولات العرب، لو صدقته لاستعادة الأراضي العربية التي احتلتها إسرائيل. لكن احتياج الحكومة الأردنية لم يعد قنيلًا. إذ ادعت إسرائيل أنه توجد خريطة وضع عليها جنوب. باشا القائد الإنجليزي للجيش الأردني يفر فيها بأن منطقة جسر الجامع واقعة على الجزء الإسرائيلي من خط الهدنة. وبقيت هذه البقعة موضع تناوشات عسكرية وخلافات وعدم قبول شعبي لما يقرب من نصف قرن.

وفي ١٩٩١/١٠/٢٦ وقعت اتفاقية السلام الأردنية - الإسرائيلية. وجاء في المادة الثالثة-

الفقرة ٨:

«أخذنا في الاعتبار الظروف الخاصة للنافورة / نهاريم، وهي تحت السيادة الأردنية. بوجود حقوق ملكية خاصة إسرائيلية عليها، اتفق الطرفان على الجهد المذكورة في ملحق ١ (ب)».

وبموجب هذا الملحق يسمح لليهود وزوارهم وعمالهم بالمرور من وإلى المنطقة دون إعاقة، وليس عليهم دفع ضرائب أو جمارك أو قيود هجرة. وتحمي حكومة الأردن هؤلاء المستوطنين من المشاغبات والأضرار التي قد تقع عليهم من المواطنين الأردنيين. وتعتبر هذه المنطقة تحت سيادة الأردن، ولكن يسمح لرجال الشرطة الإسرائيلية بالدخول إليها ولتعقب المجرمين فيها، ويكون هؤلاء خاضعين لقانون إسرائيل المطبق خارج المنطقة. ولا يسمح لغيرهم من حاملي السلاح بالدخول إلى المنطقة.

أما فيما يتعلق بوادي عربة فقد جرت الإشارة إلى أن القوات الصهيونية احتلت المثلث الجنوبي من فلسطين بعد توقيع اتفاقية الهدنة مع مصر وبعد احتلالها للنصف الشمالي من قضاء بئر السبع. وفي مارس عام ١٩٤٩ تقدم طابوران إسرائيليان نحو العقبة، واحد بمحاذاة وادي عربة والثاني في منتصف النقب، معرجا على سيناء، ثم عائدا عند رأس النقب، وكلاهما متجه نحو أم رشرش على ساحل خليج العقبة.

وحسب تقرير جلوب باشا^(١) فإن القوات الأردنية كانت تدافع عن خط أحيي تقريبا يمتد من عين الحفيرة (التي تبعد ٤٠ كم جنوب البحر الميت) إلى بيار عديد قرب الحدود المصرية. وكان توزيع القوات الأردنية وسلاحها خفيفا، فلم تتعرض للقوات الإسرائيلية ولم تتعرض لها الأخيرة، وعندما أرسلت القوات الأردنية إلى مركز القيادة إشارة بتقدم القوات الإسرائيلية، لم يجيبها أحد لأن جلوب باشا كان يهضم مسرعة.

على أن الخارجية البريطانية اعتبرت هذا انتهاكا لاتفاقية الهدنة الإسرائيلية - المصرية، المادة السابعة، فقرة ٤، التي تحظر وجود قوات هجومية جنوب عسلوج. واعتبرت أيضا أن العقبة قد تتعرض للخطر، فأرسلت قوات بريطانية لتقوية حامية العقبة وأرسلت إنذارا شديدا إلى إسرائيل. وعليه اكتفت إسرائيل باحتلال موقع أم رشرش الذي بنيت عليه مدينة إيلات.

لقد حددت اتفاقية الهدنة خط الهدنة في فلسطين، وأشارت بشكل عابر إلى وادي عربة، إذ جاء في المادة الرابعة (د) إن خط الهدنة من البحر الميت إلى جنوب فلسطين «سيحدد بالمواقع العسكرية الحالية كما جاء في مسح مراقبي الأمم المتحدة في مارس ١٩٤٩». ومن المعلوم أنه لا يوجد مسح كامل لوادي عربة مقبول فيها أو قانونيا، رغم نص المادة.

على أن أطماع إسرائيل في الأراضي العربية لم تتوقف. ففي أواخر عام ١٩٥٠ وبداية عام ١٩٥١، بدأت تعدييات إسرائيلية على وادي عربة واختراقه جهة الأردن. وكان هناك طريق يمر في وادي عربة يؤدي إلى العقبة، وتستعمله حكومة الانتداب للوصول إلى هناك لمدة ٣٠ سنة سابقة^(٢). ولكن إسرائيل تعدته لمسافة نصف كم على الأقل شرق الطريق، ولمسافة طولية ٥,٥ كم. ويقع هذا الطريق في الأراضي الأردنية حسب خرائط ١:١٠٠,٠٠٠ التي توجد عليها نقاط المثلثات. وتكونت لجنة بريطانية - إسرائيلية من المساحين لتعيين

نقد فلسفة دولة إسرائيل

الحدود، ورفضت إسرائيل استعمال الخرائط المعتمدة. كما رفضت اعتماد التعريف التجاري أن منتصف وادي عربة (بطن الوادي) هو الحدود المعترف بها بين فلسطين وشرق الأردن منذ عام ١٩٦٦. ورفضت رأي الأردن بأنه يمكن تحديد موقع بطن الوادي بالعين المجردة من دون الحاجة إلى خرائط.

وجاء في تقرير بريطانيا من الأردن إلى لندن بتاريخ ١٩٥١/٢/١٢: إن حائط وادي عربة يؤكد أن العوامل الطبيعية التي تحكم هذا الحادث هي:

- ١- أن لجنة الهدنة المشتركة عاجزة عن أي إجراء ولا تريد إغضاب إسرائيل.
- ٢- أن اليهود أقوى من الأردن وهم معتمدين على إغلاء شروطهم وليس المفاوضات عليها ٣٠٪ ومن الغريب أن هذا التقرير الذي كتبه ضباط بريطانيون مكلفون بحماية شرق الأردن نيابة عن بريطانيا يحتوي على هذه الاعترافات بالمعجز أمام دولة إسرائيل حديثة الولادة، التي ولدت في فلسطين على يد بريطانيا.

وتعاملت إسرائيل في عدوانها على الأراضي الأردنية في وادي عربة، فضاعمة القوات الإسرائيلية بقيادة أرييل شارون في الفترة ما بين ١٩٦٨ و ١٩٧٠ بالخرق الحدود الأردنية لمسافة ٨,٥ كم في العمق وعلى طول مسافة ١٠٠ كم، مما أدى إلى الاستيلاء على ٢١٤ كم مربع (٢١٤ ألف دونم) من الأراضي الأردنية ١٠ وهي مباحثات مساعدة السلام، ادعت إسرائيل أن هذه الأراضي إسرائيلية وأنها أقيمت عليها مزارع وأسلحة وأنه لا يمكن إعادتها، وتوصل الطرفان في النهاية إلى حل سياسي لتفرضه القوة وليس خلا قانونيا، وذلك بأن استمرت إسرائيل في السيطرة على هذه المزارع، ولكن عوضت الأردن عنها بالدول في وادي عربة بما يوازي الخسار عنه. وبذلك استطاع الأردن استرداد الأراضي المسبوبة (٢١٤ كم مربع) مساحته ولكن أصبح خط الحدود في وادي عربة ليس مستقيما كما كان. بل مليئا بالتمرجات والتنازلات ليطغى مخالفة الأرض.

وقد تقرر في معاهدة السلام الأردنية - الإسرائيلية أن تكون لجنة لتخطيط الحدود (معلق ١ بندج) وإقامة حدودية على مكان الخط الحدودي الذي اتفق عليه في وادي عربة لاحقا. أما الأراضي التي يزعم اليهود ملكيتها قرب الحدود ضمن العلوم عامة أن هناك أراضي كبيرة المساحة اشتراها اليهود من بعض وجهاء شرق الأردن في الثلاثينيات من القرن العشرين في غور الكبد والخمر وغيرها. ولكن لا توجد سجلات رسمية بذلك في دائرة الأراضي في عمان. وقد نشط اليهود في تلك الفترة للاستيطان في شرق الأردن، نظرا إلى تأثير ثورة البراق الفلسطينية في القدس عام ١٩٢٩، وشعورهم بأن وضعهم غير آمن في فلسطين، هذا بالإضافة إلى أن الأراضي القنطرة في شرق الأردن كبيرة وقد شجع بعض هؤلاء الوجهاء الاستيطان اليهودي في بلادهم.

وقد عالجت المعاهدة الأردنية - الإسرائيلية هذا الوضع وجاء ذلك في ملحق ١ (ج) نصا مطابقا لأراضي الباقورة.

وتنص معاهدة السلام على أن الحدود على نهر الأردن بين طبرية والبحر الميت تتبع منتصف مجرى نهر الأردن أينما كان. وحيث إن المجرى متعرج. وبمر أحيانا بمناطق ضحلة. فيسهل تغيير مجراه. وقد قارن الكاتب بين الخرائط البريطانية للمجرى عام ١٩٢٤، والصورة الجوية عام ١٩٤٥، وخرائط إسرائيل لعام ١٩٩٨. فوجد مقابلة جيدة بين خرائط عام ١٩٢٤ وصورة ١٩٤٥، ولكن وجد أن إسرائيل قد عمدت إلى حفر مجار مستقيمة بين طرفي المنحنيات الضحلة. بحيث يشغل المجرى إلى الشرق. وتصبح الأراضي غربية داخل إسرائيل.

ويبدو أن جميع هذه التسويات على الحدود قد عادت على إسرائيل بالفائدة. ويمكن استنتاج ذلك من كتاب الإحصاء السنوي لإسرائيل الذي يسجل مساحة كل إقليم من أقاليمها ومجموع مساحة إسرائيل كل عام. وبمقارنة مساحة إسرائيل قبل معاهدة ١٩٩٤ وبمعددها، نجد أنها قد زادت بمقدار ١٩٢ كم^٢. وأدرجت ملاحظة في الكتاب السنوي الإسرائيلي تقول إن الفروق عن الأعوام السابقة ناتجة عن معاهدة السلام الأردنية - الإسرائيلية، على أنه لم يمكن تفصيل مصدر الريادة دون الرجوع إلى الخرائط المضافة إلى ملاحقة المعاهدة بشكل تفصيلي.

حدود فلسطين مع سوريا ولبنان هناك ثلاثة خطوط مهمة يداولها الناس حول هذه الحدود. الخط الأول: الحدود الدولية عام ١٩٢٢:

في ذلك العام، كانت فلسطين تحت الانتداب البريطاني، وسوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي. لذلك كان التقسيم بين سوريا وفلسطين هو تقسيما للمصالح الاستعمارية. ولم يكن لحقوق أصحاب الأرض أي دور في ذلك. إلا الذي رآه الاستعمار كاهيا لمنع القلاقل والاضطرابات بين الأهالي.

وفي ٣ فبراير ١٩٢٢ تم الاتفاق بين البريطاني نيو كاسم والفرنسي بوليه على التوقيع على خريطة الحدود بعد مفاوضات مضنية. كانت مهمة الضابط البريطاني في سلاح الهندسة أن يحقق أكبر مكاسب ممكنة من مصادر المياه تقريبا للخريطة التي قدمها وايزمان إلى مؤتمر السلام عام ١٩١٩. وكان ضابط الاستخبارات البريطاني مايرن شهاجن زميل لورانس العرب، شديد التعصب للصهيونية، وله الأثر الأكبر في توسيع رقعة فلسطين لتشمل الموارد المائية لنهر الأردن واليرموك. والمطلع على الخريطة اليوم، يجد أن خط الحدود يتعرج بشكل غير طبيعي لكي يضم منابع الأنهار والوديان.

أما فرنسا، فكان هدفها توسيع رقعة لبنان لإنشاء دولة مسيحية، وكان خط بريطانيا الصهيوني يمتد من جبل الشيخ إلى صور، فأصر الفرنسيون على توسيع رقعة لبنان بإضافة

الخط جنوباً النهر بواسطة الأراضي المتنازعة. يضم مناطق غابيتها شديدة ضعيفة لم تثر فيها فرنسا خطراً على لبنان الجديد. ووافق البريطانيون على ذلك مقابل بقاء تل القاصبي بما هي ذلك منبع نهر دان في فلسطين. على رغم أن أراضي التل كانت ملكاً لعائلة لبنانية، مقابل توسيع حدود فلسطين لتشمل مصب نهر اليرموك.

وانعكس الأمر في حال منطقة بانياس. فاحصر الفرنسيون على بقائها في منطقتهم. ووافق البريطانيون على منطقتهم. واستمر خط الحدود جنوباً موازياً لنهر الأردن. وعلى بعد قليل منه إلى الشرق، لكي يضمن وجود النهر بكامله في فلسطين. كما حرص البريطانيون على أن تكون بحيرة طبرية كلها في فلسطين. ولذا أكد ذلك استمرار خط الحدود على بعد 10 أمتار من الشاطئ الشرقي الشمالي. ثم توّسع في الأراضي السورية لكي يضم مصب نهر اليرموك وبكامله شرق الحمّة. ثم يعود الخط بعد ذلك إلى منتصف نهر الأردن ليكون الخط الفاصل بين شرق الأردن وفلسطين. وتم تعليل الحدود على مسافة طولها 78 كم مع لبنان و 76 كم مع سوريا.

وهكذا نجحت السيطرة الصهيونية على الحكومة البريطانية في الاستحواذ على أكبر قدر من مصادر المياه في المنطقة. وبعد أكثر من سنة وُقع اتفاق الحدود بين ممثلي فرنسا وبريطانيا في 22 يوليو 1923. (انظر الخريطة رقم 1).

لكن هذا التخطيط الطردي من دول المنتدات أعاق المنطقة وأخذ مصالحهم في الاعتبار أدى إلى مشاكل كثيرة كانت السبب لاتفاق كنة. شطط هذا الخط أراضي 23 قرية في قضاء صنف. وأصبحت الأرض في جانب والقرية في جانب آخر (كما حدثت عند تخطيط خط الهدنة عام 1949) وجري فصل الناس، وهم أمة واحدة. على جانبي الخط، ملكاً فصلت قرى عائلة الشعب وراسية وعديمة ومظلة. هذا عدا سبع قرى ضُمت إلى فلسطين قبل ذلك (٥).

ولم تكن الضمانات التي أدرجت في الاتفاق عام 1923 كافية. على رغم أنها أكدت حق سوريا في استعمال خط المسكة الجديد حتى سمح (جنوب طبرية) وبلاء وصيف على البحيرة في سمح. واستخدام مياه نهر الأردن. وفي التلاحة والصيد في الحولة وطبرية تماماً كما لفلسطين. وفي وصول البطائح والأشعاس من دون جمارك أو قيود.

لذلك نشأت الحاجة إلى توقيع اتفاق. حسن الجوار بين فلسطين وسوريا ولبنان. في 2 فبراير 1926. موضوع المنسوب السامي في فلسطين من جهة، ونظيره في سوريا ولبنان من جهة

(٥) القرى السبع التي ضُمت عند تحديد الحدود الأولى هي: صالمة، موزع، كرج، طريفا، حي بوش، أبو الفصح، الحاكبة. أما بين 1923 و 1926 فقد ظلت 20 قرية إلى فلسطين وهي: (تحتل القرى السبع التي بالمعروف الفاصلة) الطاق، السجوة، صفا، القامية، الخانكة، الرابية، القصود، الرزق الشمالي، الرزق الجنوبي، حالي النوير، الخصاص، بنية الكرك، حبر، أبو الفصح، شوبار، (قرى حبر، صنف، أم النعم، الحاكبة، السجوة، الجردية، كفر برهم، طريفة، صروج، الحبي، رجون، قنس، صفا، صالمة، وكفالة التي بوش).

أخرى، ويقتضي الاتفاق الجديد بحماية حقوق السكان على جانبي الحدود، باستخدام مياه الأنهار والبحيرات للري والشرب والملاحة والصيد. وعبر الحدود من دون جوازات ونقل معاصيلهم من دون جمارك وتطبيق قوانين أقل الضرائب في أي من البلدين عليهم. وتسري هذه التسهيلات على السكان المقيمين في منطقة الحدود بغض النظر عما إن كانوا مواطنين تابعين لهذا الجانب أو ذلك. وفي حال الخلاف على تطبيق شروط هذا الاتفاق، يلجأ الطرفان إلى لجنة خاصة من الحكومات الثلاث. ويحال أي إهمال في تنفيذه إلى محكمة العدل الدولية. وهكذا، فإنه على رغم النهاء الاستعمارية لكل من الدولتين، يعطي اتفاق «حسن الجوار» فرصة جيدة للمطالبة بالحقوق السورية.

الخط الثاني: خط الهدنة في ٢٠ يوليو ١٩٤٩

على رغم تراجع سوريا بعد احتلال دجانية (أ، ب) في عام ١٩٤٨ إلا أنها بقيت على الضفة الشرقية لبحيرة طبرية، وحول بحيرة الحولة في الأراضي الفلسطينية. وأصبحت إسرائيل على خروج سوريا من فلسطين، معتبرة أنها وريثتها. وأن هذه المنطقة جزء من الدولة اليهودية حسب قرار التقسيم، وأشار الفصيل الأمريكي في المجلس إلى هذه المغالطة، إنه إذا كانت إسرائيل ترغب في التقسيم، فلتسحب إلى حدوده، وبذلك لا يكون لها أو لسوريا حق في احتلال أي منطقة خارج التقسيم، وإن كانت ترغب في الاحتفاظ بأراضٍ سيطرت عليها، فإن سوريا حقا في ذلك أيضا.

ونجح رالف بانث في إقناع حسني الزعيم بشروط الهدنة. خصوصا أن الزعيم كان يسعى إلى توثيق علاقاته والحصول على معونة من أمريكا، كما أنه عرض على بن غوريون اتفاق سلام يوافق بموجبه على توطين اللاجئين في سوريا. وكان من أهم شروط الهدنة تحويل المناطق التي سيطرت عليها سوريا إلى مناطق منزوعة السلاح، وهي ثلاث: الأولى الشمالية في أقصى الشمال الشرقي من فلسطين، شمال تل العريزات، ومساحتها ٤ كم^٢. والثانية الوسطى مثلث واسع جنوب بحيرة الحولة يصغر إلى شريط في محاذاة نهر الأردن حتى مصبه في طبرية ومساحتها حوالي ٢٤ كم^٢. والثالثة الجنوبية في جنوب شرقي طبرية في خط يمتد حتى شرق الحمة، ويعود غربا في محاذاة نهر اليرموك ثم يتصل لثانية ببحيرة طبرية شرق سمخ، ومساحتها ٢٢ كم^٢ ومجموع المناطق الثلاث حوالي ٧٠ كم^٢ (انظر الخريطة رقم ٥).

في المنطقة الثانية (الوسطى) توجد ٤ قرى فلسطينية هي كراد الغناسة وكراد البقارة ومنصورة الخيط ويرده، وبها مستعمرة واحدة هي مشمار هابردن، وفي المنطقة الثالثة (الجنوبية) توجد ٢ قرية فلسطينية هي الحمة والنقيب والسمرة. ومستعمرة واحدة هي عين جيف.

وكانت شروط الهدنة واضحة: يتمتع السكان المحليون بحرية العيش والعمل، ويمنع دخول قوات عسكرية إلى المنطقة، عدا شرطة مدنية من الأهالي لحفظ الأمن الداخلي ويحملون

تدور فلسطينية هذا إلى الاستعمار

أسلحة خفيفة. وأعطى مجلس الأمن سلطة كاملة لرئيس لجنة الهدنة المشتركة التطبيق الكامل وحل النزاع الناشب، وتأكيدا لطابع نزاع السلاح من المنطقة، حددت اتفاقية الهدنة منطقة محيطة بالمناطق منزوعة السلاح عرضها 4 كم لا يسمح بها بوجود الأسلحة الثقيلة (على قرار النظام المطبق الآن بمسما).^١

ومن الضروري الإشارة إلى أن سوريا لم تمكن توافيق على وجود مناطق منزوعة السلاح أو على توقيع اتفاقية الهدنة إلا بعد أن حصلت على ضمانات بأن هذه المناطق غير خاضعة لسيادة إسرائيل. لذلك فقد وجه بالشر الرسالة التي أصبحت تعرف باسم (التفسير الرسمي)، في ١٩٤٩/٦/٢٦ (قبل التوقيع) إلى كل الأطراف والأمم المتحدة جاء فيها: «إن مسألة الحدود الدائمة، والسيادة على المنطقة، والجمارك والعلاقات التجارية وما شابه ذلك يجب أن يتفق عليه في اتفاقية السلام النهائية وليس في اتفاقية الهدنة. لقد واجهتنا صعوبات كبيرة في المفاوضات لتعالج طلب إسرائيل غير الموهل بانسحاب القوات السورية من فلسطين. وبعد جهد شديد اقنعنا السوريين بذلك. وأمل ألا ينقض هذا بمعاذات قانونية حول موضوع السيادة والإدارة. وبعد فترة هدوء استمرت بضعين بدأت إسرائيل بإثارة الفلاقل للاستيلاء على المناطق ومياعها».

الخط الثاني: ١٩٤٧-١٩٤٨ (الهدنة الثانية)

بدأت إسرائيل بإنشاء المستعمرة في المنطقة الجنوبية شرق بحيرة طبرية وحصلتها بمناطق وأسلاك شائكة مزدوجة، ثم حشرت قوات مياه من البحيرة. ثم أطلقت جرارها الزراعية لتحرك الأرض العربية قريبا من شرقي التوافيق العليا والسفلى، وفي كل مرة كان الجرار يتقدم في أرض عربية مصافة أكبر لاستفزاز سوريا حتى تحتل إسرائيل بعدها كل المناطق المنزوعة السلاح. وبعد ٢٥ ساعة استوف موشي دايان بذلك قائلا: «إننا كنا نسمى لإثارة أعصاب السوريين. فإذا أطلقوا الرصاص نستخدم الدافع وسلاح الجو. وكان بن غوريون قد قرر جر مصر إلى حرب مع إسرائيل بالاعتماد على سوريا التي تربطها مع مصر بمعاهدة الدفاع المشترك المبرمة في ٢٠ أكتوبر عام ١٩٥٥. ولكن جمال عبد الناصر لم يستجب لهذه الاستفزازات ولا لاستفزازات بهجوم إسرائيل على صبيحة والكوشيلة في سينا، في ذلك العام. ووجد بن غوريون أطيرا فرصته هي الناصر مع بريطانيا وفرنسا للتحطيم للعدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦».

وفي مطلع عام ١٩٥٦ بدأت إسرائيل بتخفيف بحيرة الحولة وتحويل المياه إلى مشروع القناة القطرية التي تنقل المياه إلى النقب. ثم أرسلت إسرائيل الحفارات إلى شرق النهر خلفا للهدنة. وطبقت على أعالي القرى الفلسطينية بأن منعهم من بيع محصولاتهم أو شراء لوازمهم من سوريا، وطردت ٧٨٥ من أعالي كرات البشارة وكراة الغمامة. وطردت كذلك عرب الشماله.

وأصدر مجلس الأمن قراراً بوقف أعمال تحويل المياه، وفي عام ١٩٥٣ أوقف إيزنهاور المعونة المقررة لإسرائيل، وأرسل إريك جنستون ليناغوس على توزيع المياه على دول المنطقة. ونتيجة الضغط الأمريكي، أوقفت إسرائيل أعمال تحويل المياه من الحولة. لكنها بدأت مشروعها القطري شمال غربي بحيرة طبرية مما استدعى مضخات رفع لنقل المياه إلى النقب. كان بن غوريون مهووساً بالنقب. كان يخطط للدخول في حرب مع جمال عبدالناصر باستفزاز سوريا. حينما كان يقوم بتحويل مياه الشمال إلى الجنوب، كان يسيطر أيضاً على المناطق المنزوعة السلاح في الشمال والجنوب. وبينما طرد سكان الشمال في ضجة دولية استدعت اجتماع لجنة الهدنة ومجلس الأمن. طرد سكان الجنوب من دون أن يسمع أحد بذلك، وبينما بسط سلطة إسرائيل على المناطق المنزوعة السلاح في الشمال، بسط سلطة إسرائيل على مثلها في الجنوب (مثلث العوجة). ومساحته ٢٦٠ كلم مربعاً) وهي أكبر بكثير من الشمال. دونما ضجة. وفي الحالتين كان مجرم الحرب أرييل شارون هو قائد تلك العمليات. وفي أكتوبر ١٩٥٦، بينما كانت القوات الإسرائيلية تهاجم مصر، كانت هذه القوات تطرد آخر فلسطيني من المنطقة الوسطى حول بحيرة الحولة تحت تهديد السلاح.

وما إن بدأ العدوان الثلاثي عام ١٩٥٦ حتى أصبحت المناطق المنزوعة السلاح مقسمة بحكم الأمر الواقع بين سوريا وإسرائيل واحتلت إسرائيل قرى التثيب والسمرة في الجنوب على شاطئ بحيرة طبرية، وكرادة البضارة وكراد الغنمة جنوب الحولة وأراضيها، وسيطرت سوريا على القطعة الصغيرة غير المأهولة في أقصى الشمال. وفي الشريط الأوسط شرق النهر وعلى الحمة وما حولها، مما لا تزيد مساحته على ٢٠ كلم مربعاً، أي أقل من ثلث المجموع. وبقي الوضع كما هو عليه حتى عام ١٩٦٧.

وفي عام ١٩٦٤ انتهت إسرائيل من تنفيذ القناة القطرية، وبدأ العرب مشروعهم بتحويل منبع نهر الأردن من الحاصباني وبنانياس في الأراضي العربية لتصب في نهر اليرموك متفادية بحيرة طبرية. لكن إسرائيل قامت بفارات جوية في ١٩٦٦ ودمرت المشروع العربي فتوقف. ولكي يستقر الأمر لإسرائيل نهائياً باحتلال مصادر المياه والمناطق المنزوعة السلاح. احتلت الجولان والضفة وغزة وسيناء في حرب ١٩٦٧. وكما هو معلوم اليوم فإن الدافع الرئيسي لتلك الحرب هو الاستيلاء على مصادر المياه والسيطرة على بحيرة طبرية.

ما الحدود المقبولة إذن؟

أولا يجب استبعاد خط ٤ يونيو ١٩٦٧. لأنه خط مائع، ليست له مرجعية قانونية. ولم يثبت في معاهدة أو اتفاقية من أي نوع، وليس له تعريف مقبول. فهذا الخط المجهول المكان هو حصيلة اعتداءات إسرائيل على المنطقة المنزوعة السلاح ما بين ١٩٥١ و١٩٥٦. وبقي كما هو عليه منذ العدوان الثلاثي في السويس حتى ١٩٦٧.

دور منظمة حشد الجهاد الإسلامي

أما خط 1949/5/20 فهو مثبت في اتفاقية الهدنة، ويحصر ثلاث مناطق منزوعة السلاح، صحيح أن هذا الخط نُقِذ في عهد حسني الزعيم، الذي لم يمثل أفضل الوافدين السورية، ولكنه يحدد المواقع السورية داخل فلسطين، وليس على حدودها، كما أنه يضمن حقوق القوي الفلسطينية على الحدود، بما في ذلك الأرض والماء ويجعل سوريا دولة مشاطئة لنهر الأردن وبحيرة طبريا، ويصل بها إلى مصب نهر اليرموك.

أما خط الحدود السورية عام 1973، فتسمى إليه إسرائيل باعتبارها ورثة الفلسطينيين (State Successor)، وهذا الادعاء ليس صحيحاً، لأنه إذا كان تقسيم فلسطين حسب القرار 181 هو المرجع، فإن على إسرائيل التراجع إلى هذه الحدود (إعادة 76 في المائة من فلسطين (أي 6.220 كلم مربعاً) إلى العرب. وإذا كان الوضع كما هو عام 1948 هو الحاكم، فإن سوريا الحق في احتلال المناطق منزوعة السلاح وهي 20 كلم مربعاً، أي حوالي 1 في المائة من الأرض التي احتلتها إسرائيل زيادة على مشروع التقسيم، أما أن تخاطر إسرائيل مرة من قرار التقسيم ومرة من احتلالها العسكري، غير المعترف به أحسن الخيارات، فهو موقف مرفوض، وقد رفضته أمريكا في حينه على أساس فصلها في القدس بروتيت في 1949/5/20. وليس لإسرائيل الحق أبداً في هذه المناطق منزوعة السلاح داخل الحدود الدولية لفلسطين، لأن اتفاقية الهدنة نزعمت الشيفرة منها لإسرائيل بموجب طلب راجع باتش في 1949/6/26 المشار إليه سابقاً، والذي اعتمد على الأعراف، ومن الأمم المتحدة قبل توقيع اتفاقية الهدنة. لذلك، يعتبر بسوريا ألا تنطلي عن المناطق المنزوعة السلاح لإسرائيل. فذلك حق عربي، على الأقل حق سوري محض. أما قول إسرائيل بأن تسحبها من مصبة الجولان بعرضها الخطر فقد أثبت كثير من الخبراء العسكريين خطأ هذا القول في عصر الأسلحة الحديثة وأجهزة الإنذار المبكر، وحافظت سوريا دائماً على حدود حدودها بعد الوصول إلى اتفاقات مرضية، والدليل على ذلك أنه لم يقتل مدني إسرائيلي واحد خلال الفترة 1969 - 1974، بينما سقط الكثير من الشهداء السوريين، وعلى العكس فإن وجود إسرائيل على الهضبة يمثل خطراً عسكرياً حقيقياً على العاصمة السورية. التي تبعد كيلومترات قليلة وتقع في مرمى المدفعية لذلك فإن من حق سوريا الدفاع عن نفسها، وإزالة هذا الخطر الجاثم عن قرب.

لكن طمع إسرائيل الحقيقي يكمن في المياه، وعندما تبدأ المفاوضات، ستقوم إسرائيل بجهود مكثفة لمنع سوريا من الحصول على حقوقها، بوصفها دولة مشاطئة لنهر الأردن وبحيرة طبريا، وما يتبع ذلك من فقدانها لمصادر المياه من الجولان التي تقدر بحوالي 50 مليون متر مكعب سنوياً، وفقدان السيطرة على الحاصياتي وبالتالي، هذا كله بالإضافة إلى أن إسرائيل تلعب من مياه اليرموك 100 مليون متر مكعب سنوياً مقارنة بحجمتها من 600 مليون متر مكعب سنوياً، وهي تلعب أيضاً كامل مياه نهر الأردن العليا شمال طبريا

البالغة ٥٥٠ مليون متر مكعب مفارئة بحصتها البالغة ٢٧٥ حسب خطة جونسون، وبذلك تكون قد نهبت ١٧٥ مليون متر مكعب هي حصة سوريا ولبنان وفلسطين والأردن.

وعندما تدعي إسرائيل أنها تستسحب من معظم الجولان ثلثا للسلام الكامل، فإنها في الواقع لن تخسر شيئا من المياه التي سلبتها، وبين تقرير ظل مريرا مدة طويلة - أصدره خبراء في مركز «جافي» للدراسات الاستراتيجية - الحد الذي يمكن أن تستسحب إليه القوات الإسرائيلية، بحيث لا تخسر إسرائيل تلك المياه، ولا تبقى سوريا دولة مشاطئة (انظر الخريطة رقم ٥). ويبدو ظاهريا أن إسرائيل انسحبت من معظم أراضي الجولان، ولكنها احتفظت بكل مصادر المياه.

ولا نعتقد أن سوريا ستقبل بذلك إطلاقا، لأنه يحرمها حقوقها الأساسية كدولة مشاطئة، ويحرمها مع الدول العربية الأخرى كميات هائلة من مياه الأردن واليرموك وبناس والحصاني وجزءا من دان، ويحرمها كذلك حقها والحق الفلسطيني في المناطق المنزوعة السلاح في فلسطين. ولا بد أن الولايات المتحدة ستضغط وتهدد من جهة وتعرض المونيات من جهة أخرى، لكن الأخطار الناجمة عن قبول هذا الوضع ستبقى المنطقة في حال اضطراب مستمر، ولن يكون هناك حل دائم. إن موقف سوريا التاريخي والقانوني قوي صلب وبإمكانها الالتجاء إلى القانون الدولي أمام محكمة العدل الدولية لإثبات حقوقها.

وهي كل الأحوال، فإن لسوريا الحق في أن تكون دولة مشاطئة لنهر الأردن وبحيرة طبرية، وتتمتع بكامل الحقوق للدولة المشاطئة، التي فصلها اتفاق «حسن الجوار» عام ١٩٦٦.

ولا شك في أن سوريا ستحرص على الاعتراف بأن الأراضي في الجانب الإسرائيلي هي أراض إسرائيلية، أيضا كان الخمد الذي يتفق عليه، فهي «اتفاقية الهدنة» مع سوريا، تنص المادة الثانية (ومثلها المادة الثانية مع الأردن والمادة الرابعة مع مصر) على أن خط الهدنة ليس إلا خط مواقع القوات العسكرية في ذلك التاريخ، وأنه لا ينتقص من حقوق ومطالبات وموقف كل طرف التي يجب تسويتها في معاهدة السلام النهائية، وحرصت مصر في معاهدة السلام مع إسرائيل على أن تذكر أن هذه المعاهدة لا تنطبق على خط الهدنة إذا كان واقعا في فلسطين، ولا تنتقص حقوق الفلسطينيين الشرعية، وذكر الأردن ذلك في معاهدته تقريبا. وبمعنى آخر فإن معاهدة السلام مع مصر لا تتعرض لخط الهدنة في قطاع غزة، ومعاهدة السلام مع الأردن لا تتعرض لخط الهدنة، ولكن تثبت الدولتان حدودهما مع إسرائيل من حيث تطابق هذه الحدود مع الحد الدولي مع فلسطين، وبينما تقر إسرائيل بأن الأراضي خارج الحدود هي أراض مصرية أو أردنية، فإن مصر والأردن لا يقران بالضرورة أن الأراضي داخل الحدود هي أراض إسرائيلية، هذا بالطبع ينسجم مع المبدأ السائد بأن معاهدات السلام لا تعني تخلي الدول العربية عن حقوق الفلسطينيين في فلسطين.

خطة الهدنة داخل فلسطين

على رغم التواطؤ البريطاني مع الصهيونية منذ وعد بلفور عام ١٩١٧، وحكومة الانتداب البريطاني التي تحكم فيها الصهاينة (١٩٤٨-١٩٤٩)، لم يستطع اليهود السيطرة إلا على ١٠٠.٠٠٠.٠٠٠ دقمت (الدمم ١٠٠٠ متر مربع) واقعة تحت السيطرة اليهودية المباشرة، و ٥٦.٠٠٠ دقمت حصص في أرض مشاع لا يمكن قرضها، و ٢٧٩.٠٠٠ دقمت امتيازات انتفاع معترجة من الحكومة البريطانية تسقط بانتهاء الانتداب. ومجموع هذه الأراضي التي سيطر عليها اليهود بشكل أو آخر ١.٦٨٢.٠٠٠ دقمت من أصل مساحة فلسطين البالغة ٢٦.٢٢٢.٠٠٠ دقمت، أي ٥ في المئة من مساحة فلسطين.

ويضغط أمريكي ويهودي ووعيد. أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة قرار التقسيم رقم ١٨١ في ٢٩/١١/١٩٤٧. القاضي بتقسيم فلسطين إلى دولة يهودية على ٥٥٪ من مساحة فلسطين والباقي دولة عربية مع حفظ ٥.٠٪ القدس لتكون منطقة دولية متفصلة. هذا القرار الجائر، وهو مجرد تسمية، أعطى اليهود أكثر من نصف فلسطين. وهم لم يسيطروا إلا على ٢٥٪ منها في عهد الانتداب. علمًا بأن نصف المواطنين في تلك الدولة اليهودية المنتزعة كانوا فلسطينيين عربًا. وإهدوا أنفسهم فجأة تحت سيادة دولة مهاجرين أجانب.

وفي الأشهر الأخيرة من الانتداب، سيطرت القوات اليهودية بقوة السلاح، دون تدخل حكومة الانتداب لحماية المواطنين، على حوالي نصف مساحة الأراضي اليهودية وشردت نصف هذه اللاجئين النهائيين من ٢٠٠ قرية. وأعلنت دولة إسرائيل على ١٤٪ من مساحة فلسطين في ١٤/٥/١٩٤٨.

على أن المظالم الصهيونية لم تكف بهذا. فطردت معظم مواطنيها العرب. واستمرت في التوسع عام ١٩٤٨/١٩٤٩ إلى أن سيطرت على ٧٨٪ من فلسطين. وطردت ٧٨٥ من العرب في الأراضي التي احتلتها، وبذلك أصبح أهالي ٥٢٠ قرية ومدينة (بما فيها ١٦ مدينة) لاجئين. وهم كذلك إلى اليوم، ويمثلون ثلثي الشعب الفلسطيني بأكمله.

وبامت محاولات الدول العربية التي أرسلت قواتها لإتقان الفلسطينيين بالفشل في حماية الأهالي بعد انتهاء الانتداب، ولم تكن تلك القوات على درجة كافية من التدريب ولا على علم بالأرض والتضاريس والظروف، ولم تعمل تحت قيادة واحدة، بل على العكس كانت بعض القيادات تعمل سرا ضد الأخرى.

ووقعت اتفاقية الهدنة بين إسرائيل ومصر في ٢٤/٢/١٩٤٩، ومع لبنان في ٢٢/٢/١٩٤٩، ومع الأردن في ٢٤/٢/١٩٤٩، ومع سوريا في ٢٠/٢/١٩٤٩ (انظر الخريطة رقم ١ و٢).

وإذا كان تشريد أهل فلسطين عام ١٩٤٩ هو «النكبة»، فإن خط الهدنة الذي جرى إقراره هو «مذبحة». خط الهدنة هذا هو خط اعتباطي يمثل الحد الذي تقهقرت إليه القوات العربية المنهزمة، والحد الذي تقدمت إليه القوات الإسرائيلية الغازية، وهو أيضا الحد الذي وصلت إليه التنازلات العربية عن أرض فلسطين.

وبينما كانت محادثات الهدنة تجري في رودس مع الوفد الأردني الرسمي بإشراف ممثل الأمم المتحدة، كانت هناك محادثات سرية بين الملك عبد الله واليهود، جرى بموجبها قبول إسرائيل بضم الضفة الغربية إلى الأردن (وعدم قيام دولة فلسطينية فيها) مقابل خروج القوات العراقية التي أتت لتدافع عن الضفة الغربية ومقابل إحلال القوات الأردنية مكانها، ومقابل نخلي الملك عبد الله عن شريط على طول خط الهدنة آنذاك بشرط بقاء الأهالي الفلسطينيين في أراضيهم، وهذا ما حدث، وهؤلاء الأهالي هم اليوم مواطنون إسرائيليون، وأهم مدنها في الشريط المتنازل عنه، مدينة «أم الفحم».

أما «المذبحة» التي سبقت الإشارة إليها، فقد حدثت عندما بدأ الضباط الإسرائيليون من جهة والأردنيون من جهة أخرى في الضفة الغربية، والمصريون في غزة، بعمل زيارات ميدانية للمواقع لتحديد مكان خط الهدنة. لقد سعى الضباط الإسرائيليون إلى إبعاد الخط في اتجاه المناطق التي بقيت عربية حتى ذلك التاريخ، لكي يضم إلى جانب إسرائيل أخصب الأراضي ومواقع المياه وتقاطع الطرق، وسائر التضاريس التي تقع على إسرائيل بالمقدسة، ولم يتمكن الضباط العرب من عمل الكثير لجباية هذا التعدي، أولا لأنهم ضباط جيش مهزوم، وثانيا لأنهم لا يعرفون تلك البلاد، ولا أهمية التضاريس ومصادر معيشة القرى، باستثناء القلة منهم، ولذلك كانت مواكب أهل تلك القرى ترافق من بعيد لجان الهدنة وهي تخطط الحدود، ولم يسمح لها بالاقتراب أو التأثير على مجرى الخط أو الاحتجاج على الظلم الفادح إلا فيما ندر. (انظر الخريطة رقم ٨).

وكانت النتيجة أن مساكن القرية في كثير من الأحوال عُرِزَت عن حقولها أو عن أبارها، وبقيت بعض المساكن في إسرائيل وحقول القرية خارجها أو العكس، وبقيت بعض القرى دون ماء، وهكذا تقطعت أوصال ١٠٥ قرى في هذه المذبحة الجغرافية.

ومن المناظر المؤثرة ما حدث في قرية بيت صفافه من قرى قضاء القدس، إذ قسم خط الهدنة مساكن القرية إلى نصفين، ومنعا للاحتكاك حرم على أهالي القرية من كل نصف الاتصال بالنصف الآخر. وعندما توفي أحد أهالي القرية، سار أقرباؤه في الجنازة وراء النعش، ولكن في مسيرتين يفصلهما السلك الشائك، ويقربهما الود والتراحم العائلي.

تحصن العرب أمام شعوبهم بأن اتفاقيات الهدنة مؤقتة، انتظارا لليوم الموعود لاسترداد الأرض المملوكة، إذ جاء في كل اتفاقيات الهدنة المادة التالية:

«أنه ليس من أهداف هذه الاتفاقية توطيد، أو الاعتراف أو تقوية، أو إضعاف، أو إلغاء أي حقوق في الأراضي، أو الوصاية عليها أو غير ذلك، بأي شكل من الأشكال، كذلك أي مصالح

أو أي مطالبات، لأي طرف من الأطراف في تلك المنطقة من فلسطين، أو أي جزء منها، التي تشملها هذه الاتفاقية. بغض النظر إذا كانت هذه الحقوق أو المصالح أو المطالبات، ناتجة عن قرار مجلس الأمن في 1 و 12/11/1948 (الذي يطالب إسرائيل بالانسحاب من الأراضي الواسعة التي احتلتها منذ 14/10/1948)، علماً بأن شروط هذه الاتفاقية (وخطوط الهدنة) حددت حصصاً لأسباب عسكرية ولا تصلح إلا لحد سرعان هذه الاتفاقية.

وكان الموقف العربي يستند إلى أن اتفاقية الهدنة لا تنهي حالة الحرب مع إسرائيل، ولا تمنح العرب من محاربة إسرائيل بكل الوسائل الأخرى، مثل القنطرة، ومنع البواخر الإسرائيلية من المرور في المياه العربية، والدعاية للقضية العربية في المحافل الدولية²². وأنه لن تقضي هذه الاتفاقية إلا بتضرر عربي جديد، أو اتفاقية سلام جديدة. بدون ذلك لا تعطي هذه الاتفاقية أي حقوق لإسرائيل ولو بالتقادم.

وأكد العرب أن اتفاقيات الهدنة لا تعطي إسرائيل الحق في استعمار المناطق الخاضعة للسلاح أو استغلال المياه العربية، أو تمديد الحد المسموح به من القوات العسكرية في مناطق الحقوق.

وأصر العرب على أن هذه الاتفاقيات لا تلغي حق الفلسطينيين الذين فُقدوا من ديارهم في العودة إليها، ولا تعطي إسرائيل الحق في استغلال أراضيهم في إنشاء ديارهم، وتعطي الفلسطينيين الحق في القضاء على السلاح المستورد لإحراقهم من دون أن يكون للدول العربية التزام بكبح جماحهم عن ذلك.

أما إسرائيل فقد صرحت عرض الحائط بكل هذه القيود، واعتبرت أن خط الهدنة هو خط حدود دولي، واستعمرت جميع الأراضي العربية المطلوبة من طريق إقامة مستعمرات مسلحة موزعة على نقاط استراتيجية على خط الهدنة، وقرضت سيادتها على الأراضي العربية، واعتبرت أن وقف إطلاق النار التمسوس عليه في اتفاقيات الهدنة يسري على الشدائين الفلسطينيين الذين استمروا في مهاجمة المستعمرات الإسرائيلية، واعتبرت أيضاً أن لها الحق في استغلال اليهود المهاجرين والاستيطان في الأراضي العربية المطلوبة.

وعندما صدر القرار 191 في 11/12/1948 القاضي بعودة اللاجئين إلى ديارهم، تضمن هذا القرار مادة لإنشاء لجنة التوفيق الدولية في فلسطين، لتسهيل عودة اللاجئين والوصول إلى اتفاقية للسلام تتحدد بموجبها حدود جديدة (غير خط الهدنة) تكون هي الحدود النهائية لدولة إسرائيل الجديدة.

ولم يحدث هذا حتى اليوم. إذ انطلقت جهود من جوربون في إغتيال جهود لجنة التوفيق لحل قضية فلسطين، مع أن العرب وافقوا عام 1949 على الاعتراف بإسرائيل في حدود التقسيم بشرط عودة اللاجئين. ولا تزال لجنة التوفيق قائمة إلى اليوم من دون عمل.

وفي هذه الأثناء وطدت إسرائيل استعمارها للأراضي الفلسطينية، وخاضت حرب العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦، لإضفاء صفة الشرعية على خط الهدنة. وخاضت حرب ١٩٦٧ لاحتلال مصاحات واسعة من الأراضي العربية وهي قطاع غزة، وسيناء في مصر والضفة الغربية والجولان، واحتلت جنوب لبنان عام ١٩٨٢، وانسحبت منه بفضل المقاومة اللبنانية الشعبية. وانسحبت من سيناء بموجب اتفاقية السلام مع مصر عام ١٩٧٩. وبقيت أراضي قطاع غزة والضفة الغربية والجولان تحت الاحتلال الإسرائيلي إلى اليوم.

وصدر القرار ٢٤٢ الشهير عام ١٩٦٧ الذي يقضي بعدم جواز احتلال الأراضي بالسوة. ولا تزال اللجان والبعثات والمشاريع الدبلوماسية تتوالى على المنطقة منذ ذلك الحين، ليس لتطبيق القانون الدولي. وإزالة الاحتلال الإسرائيلي للأراضي العربية، الذي هو أطول احتلال في التاريخ الحديث، وهو الاحتلال الوحيد في العالم اليوم، بل لإخضاع العرب والفلسطينيين خاصة، وإرغامهم على قبول شرعية استيلاء إسرائيل على أراضيهم. أو على معظمها، أو تحويلهم إلى مراكز اعتقال كبيرة غير متواصلة، ليست لهم سيادة على أراضيهم أو مياهم أو سمائمهم.

أما مصر والأردن، فقد انسحبتا من هذا النزاع بتوقيع معاهدات سلام مع إسرائيل والاعتراف بحدود فلسطين الدولية حدوداً دولية. وبذلك انقضت اتفاقيات الهدنة مع هذين البلدين، واستبدلت بها معاهدات السلام. وتبقى سورية تسمى لاستعادة أراضي الجولان.

أما الفلسطينيون، فلا يزالون يكافحون لاسترداد أراضيهم والجودة إلى ديارهم. لذلك يبقى خط الهدنة قائماً قانوناً، إلى أن يتحول إلى حدود بموجب اتفاقية سلام جديدة. لكن إسرائيل لا تعتبر الفلسطينيين طرفاً سيادياً، وتسمي خط الهدنة بالخط الأخضر، وهو تعبهر مخادع الفرض منه إزالة الوصف القانوني له بأنه مؤقت ولا يضمن حقوقاً على إسرائيل. وللأسف يقع الكثير من العرب في هذا الفخ باستعمال كلمة الخط الأخضر. لكن خط الهدنة بين إسرائيل من جهة والضفة وغزة من جهة أخرى يبقى خطاً مؤقتاً لا يعني حدود إسرائيل المعترف بها قانوناً، إلا عند توقيع معاهدة سلام مع دولة فلسطين الجديدة. ويجب ألا نفعل عن نقطة مهمة سبق ذكرها، هي أن معاهدات السلام مع مصر والأردن لا تضمني على إسرائيل حقوقها في فلسطين. وجاء هذا في نص صريح في معاهدة السلام مع مصر، أما النص المذكور في معاهدة السلام مع الأردن فهو غير صريح. ولكنه يشير ضمناً إلى القانون الدولي.

الحدود مدخل إلى الاستعمار

منذ أن نشأت «المسألة الشرقية» في أوروبا في القرن التاسع عشر، وراج تعبهر «الرجل المريض» كناية عن الدولة العثمانية التي تحتضر، والاستعمار الأوروبي يخطط للاستيلاء على تركية هذا «الرجل المريض».

خصوصاً في المناطق الاستراتيجية التي تشاطر البحرين الأبيض المتوسط والأحمر. وأولى مراحل الاستيلاء هي تقسيم الكتلة إلى دويلات تكون تحت نفوذ هذه الدولة الأوروبية أو تلك.

ولم يكن عزل مصر عن فلسطين عام 19٠٦ هو أول فصل وتطبيع لوصال البلاد العربية. ولا انشغال صافس - بيكو عام ١٩١٦، الذي شمل الشرق العربي، ولكنه كان محاولات الصهيونية النازية لاقتطاع فلسطين من محيطها العربي لتسليمها لليهود، وعلى مدى مائة عام في القرن التاسع عشر. تحالفت الصهيونية أو للطامع اليهودية السياسية مع الأصولية المسيحية وبقايا الروح الصليبية الداعية إلى «إيقاظ» الأرض المقدسة من البرابرة المسلمين، للاستيلاء على فلسطين. وما بين حملة نابليون الفاشلة (١٧٩٨ - ١٨٠٦) واحتلال الإنجليز لمصر عام ١٨٨٢، جاء إلى فلسطين رحالة وجواسيس وقسس وبنيات مسيحية وغيرهم، بغرض اكتشاف الأرض المقدسة علمياً واستغلال أحوالها، تمهيداً لاحتلالها القسري فيما بعد. وهذا الاستعداد الذي استغرق مائة عام أتى ثمره ووجد القوي أمامه خرائط تفصيلية لكل فلسطين عندما دخلها عام ١٩١٧، كانت قد جهزت في موسوعة كاملة بالخرائط والمجلات، على يد «صندوق اكتشاف فلسطين» الذي أجرى مسحة كاملة لفلسطين في الفترة ١٨٧١ - ١٨٧٦، والخط الإداري الوحيد الذي عبره القتيبي هو الخط المائل بين مصر وفلسطين، حسب اتفاقية أكتوبر عام ١٩٠٦. وهي الخط الذي اكتسب شوعية دولية بعد اعتماده في معاهدة السلام المصرية - الإسرائيلية عام ١٩٤٩ أما حدود فلسطين بعد عام ١٩٠٦، فقد خلقتها الاستعمار البريطاني بالتحالفت مع الصهيونية.

وهي البلد الثاني من القرن العشرين، انجز الصهيونية أول نصر لهم، وهم كانوا فئة من اليهود الأوروبيين الذين أرادوا إنشاء دولة لهم على نسق الاستعمار الأوروبي، وأرادوا أن تصب الثروات اليهودية والنفوذ اليهودي في بقعة تكون لهم السيادة عليها، بدل أن يكون دورهم تمويل الحروب والعمليات الاستعمارية الأوروبية وإدارتها من وراء ستار.

كان النصر الأول هو إصدار بريطانيا وعد وزير خارجيتها بلفور إلى الشري اليهودي الفرنسي روثشيلد بإقامة «وطن يهودي» (Home) في فلسطين. وطن وليس دولة. في فلسطين وليس على كل فلسطين.

وهي مؤتمر هرساي للسلام عام ١٩١٩، قدم الصهيونية، وهم في ثروة النصر الذي حققه البريطانيون في القضاء على الدولة العثمانية، مسودة لحدود فلسطين، تمتد إلى شرق الأردن وتشمل جميع منابع نهر الأردن وجنوب لبنان الحالي حتى مصر، ولكنها لم تشمل قط جنوب فلسطين، بل وصل اقتصاصها جنوباً خطاً يساري خط هطول الأمطار الأدنى وهو ١٠٠ سم في السنة، ويمتد شرقاً من جنوب البحر الميت في خط أفقي حتى المريش. ولذلك فإن احتلال إسرائيل للقطب الجنوبي حتى أم رشوش كان جائزة إضافية للصهيونية بعد أن ضمنت لجنة

الأمم المتحدة، وأعضاؤها دول غربية، انقب إلى الدولة اليهودية في مشروع التقسيم رقم ١٨١ لعام ١٩٤٧. وتغيرت هذه الحدود المقترحة صهيونيا في الشمال قليلا، نتيجة للمقايضة بين الائتداب البريطاني والفرنسي، في أثناء المفاوضات التي جرت بين عامي ١٩٢٢-١٩٢٦. ولكن بقيت معظم مصادر المياه في فلسطين، لكي تصبح تابعة لإسرائيل فيما بعد.

ولقد سبق بيان هذه المفاوضات حول مصادر المياه في الفصل الخاص بالحدود مع سوريا، إلا أننا نتعلم الكثير عن التفكير الصهيوني حول الحدود بالاطلاع على ما كتب موسى براذر^(١). وعلى رغم أن صهاينة آخرين كتبوا عن الحدود يُعتبر براذر شيخهم، فهو الذي شارك في معظم عمليات تحديد الحدود والتعريف بها وفي تحكيم طابا، وهو الذي دأب على اصطحاب طلابه الضباط في الجيش الإسرائيلي في رحلات على الأقدام للتعرف على الحدود عن قرب.

وحيث إنه لا توجد شرعية قانونية لإسرائيل وحدودها، فقد كان الهدف دائما هو الاستيلاء على أكبر مساحة من الأرض، وأهم مصادر المياه، والثروات الطبيعية (كالفوسفات على البحر الميت)، بكل الوسائل الممكنة، ابتداء بالتحالف مع الاستعمار وانتهاء بالعمليات العسكرية المباشرة. وعلى رغم أهمية هذا الموضوع للأرض العربية في فلسطين وللاطم العربي بوجه عام، فإنه من الغريب أن الدراسات العربية قليلة جدا. ونمل أهم الدراسات الموجودة هي الدراسة الدقيقة لوثائق الائتداب حول الحدود التي فيها محمد محمود الديبا^(٢)، وهناك أيضا الدراسة المفيدة للفكر الإسرائيلي حول الحدود التي كتبها عادل محمود رياض^(٣).

وكلتا الدراستين صادرة في مصر قبل معاهدة السلام المصرية - الإسرائيلية. ويبدو أن الاهتمام بهذا الموضوع قد خبا بعد ذلك. لكن المجال لا يزال مفتوحا للباحثين العرب، خصوصا بعد فتح الملفات الدبلوماسية البريطانية في المرجع رقم ٤ المشار إليه سابقا.

أما موضوع المياه، فقد استحوذ أخيرا على اهتمام الباحثين، خصوصا الغربيين، ليس كعامل حدودي، ولكن كموضوع يجب التفاوض عليه في معاهدات السلام الحالية والمتوقعة. وبالأذات زاد الاهتمام بهذا الموضوع في التسعينيات من القرن الماضي بعد اتفاقية أوسلو.

ذلك لأن إسرائيل في احتلالها للضفة وغزة، لا تريد الجلاء عن هذه المناطق، خصوصا الضفة، للاستحواذ على مصادر مياهها الجوفية المهمة، وبالتالي فإنها لن تسمح بقيام دولة فلسطينية تكون لها سيادة على هذه المياه، وقد أوضح شريف موسى، خبير المياه وعضو المفاوضات، هذا الهدف الإسرائيلي بوضوح^(٤).

ولا يتمتع المجال أكثر من ذلك لناقشة تأثير المياه على الحدود، أو على الاستيلاء على الأراضي العربية بسبب المياه، ولكن يمكن مراجعة دراسات قيمة كثيرة، منها منشورات مركز

الدراسات العربي - الأوروبي¹¹، وأيضاً الدراسة النقدية المحلية¹² التي تبين أن هناك وفرة في المياه في إسرائيل، وليس نقصاً - إلا ما أُعيد توزيع حصص المياه للاستعمالات المختلفة، ولذلك فإن ادعاء إسرائيل بأنها عطشى، وأنها تحتاج إلى مياه الضفة الغربية والجولان ولبنان هو ادعاء باطل.

لكن تبقى الأهداف الصهيونية ثابتة، وإن تغيرت أساليبها. وهذه الأهداف هي الاستيلاء على أكبر مساحة من الأرض العربية والصادر الطبيعية منها، وطرد أهلها أو إخضاعهم وتزريق أوصالهم. وإذا نكبت هذا، تتوالى الأخطار يومياً عن المصادر المتاحة للعنصري (الخريطة ٩) التي تقسم إسرائيل في الضفة الغربية، والفرض منه هو تجميع من تبقى من الشعب الفلسطيني على أرضه في المناطق منفصلة بعضها عن بعض، وتزريق التواصل الجغرافي والاقتصادي والإنساني بين شري الضفة. وهذا يحسم منع الإرهاب، أي منع مقاومة الاحتلال ومنع دخول المقاومين إلى داخل إسرائيل، بإقامة جدار عزل ارتفاعه ٨ أمتار يفصل إسرائيل عن الضفة.

ولكن لو كان هذا هو الهدف، فلماذا سيقام الجدار، كما هو معطط له الآن على شاطئ نهر الأردن أيضاً؟

ولماذا يفصل الجدار شري الفلسطينيين حول القدس، ويترك معظمها خارجها وأهلها داخلها؟ ليس هذا استيلاء جديداً على أرض القدس، بعد أن ضمت إسرائيل القدس الشرقية إليها في يونيو عام ١٩٦٧؟

ولماذا تحفر الخنادق وتدعم البيرت في رفح في شريط عرض مواز للحدود المصرية؟ ليس هذا التحويل منطقة رفح إلى قصص معزولة؟ ولماذا القطع اتصال قطاع غزة الصغير السني لا يتجاوز طوله ٢٠ كم وعرضه ١٢ كم في المتوسط، ويتحول إلى ثلاثة معسكرات اعتقال، وهي الوحيدة في العالم اليوم تضم حوالي مليون وربع مليون فلسطيني؟

لقد تخطت إسرائيل مرحلة اللجوء إلى الشرعية الدولية، أو التحكيم في موضوع الحدود، ولجأت إلى القوة الفاشية، لا توجد قوة أخرى عسكرية أو قانونية، غير المقاومة العنيفة على الأرض.

واستمرت تكتفم الأرض العربية شبرا شبرا، وتطرد أهلها، وتزمن نفسها من قضية الجيران العرب بتوقيع معاهدات سلام معهم، بل تطلب من المتعاهدين معها المساعدة على القضاء على إيقاظ المقاومة في فلسطين.

لكن إسرائيل تبقى دولة بلا حدود وبلا شرعية، وتبقى حيلة استثمار أوروبي، وتحتاج قوة عسكرية وعالية وسياسية، مازالت مدعومة بالاستثمار الغربي الجديد، مهما تغيرت أساليب وأساليبه. وبوتة كهذه، مناقضة للقانون، منافية للعدل، مناقضة للتاريخ، لا يمكن أن تكتب لها الديمومة.

الخريطة التمهيدية للتناحية أول أكتوبر سنة 1947

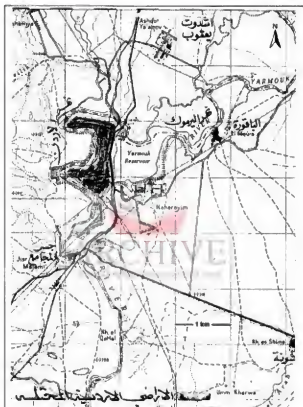


١ - الخريطة رقم ١١ الحدود الإدارية بين مصر وفلسطين كما هي متعلقة بالتناحية أكتوبر 1947.

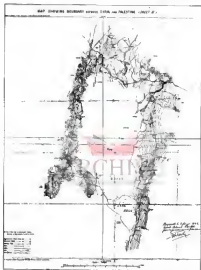
أول حد إداري أصبح فيما بعد حدا سياسيا، وأول تقسيم زعجه الاستعمار في الوطن العربي. تنص اتفاقية الحد الإداري على السماح بمرور الأهالي عبر الحدود والاحتفاظ بملكياتهم، ولكن تحول الحد بمقتضى إلى حد سياسي بين دولتين.



١- الخريطة رقم ١٢، حدود فلسطين (الأرض على ساحل الضفة كما هي في الحال حاضرة شرق الأردن عام ١٩٤٦).
موقع القدس، حدود الأردن فلسطين على ساحل الضفة كما قبل عليه السكان البريطانيون في القدس وصال، وبلاطة
موقع لوزنوش على الساحل الفلسطيني الذي دبت عليه مدينة إيلات الإسرائيلية.



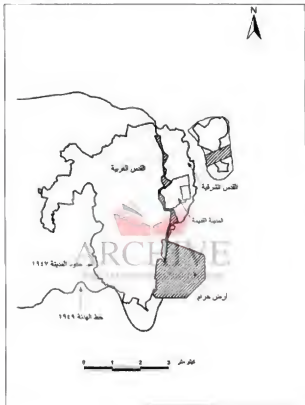
- ٣- الخريطة رقم ٢، جسر المجاثع والياقورة كما هي ملحق بمعاهدة السلام الأردنية - الإسرائيلية عام ١٩٩٢.
- الأراضي التي أنشئت عليها محطة كهرباء وولتاج في شرق الأراضي ويمر بها الخطار من فلسطين شمالا وجنوبا، ثم أنشئت عليها مستعمرة بهاريم، وأصبحت لها امتيازات خاصة في معاهدة السلام الأردنية - الإسرائيلية. هذا الملحق يشمل ٢٧ خريطة للحدود بمقياس يتراوح بين ١:١٠٠,٠٠٠ إلى ١:٥٠,٠٠٠.



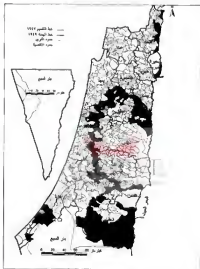
١- الخريطة رقم ١، الحدود السورية - اللبنانية - الفلسطينية كما هي في اتفاق عام ١٩٤٧.
 هذه واحدة من ٧ خرائط أصدرها الشايخ الفرنسي بوليه (الاتحاد القومي) والشايخ البريطاني بونكوب عام
 ١٩٤٧ لتعريف الحدود بين الأقطار الثلاثة، وصممت إداراً للثلاث البريطانية والفرنسية على هذه الحدود عام
 ١٩٤٧ و ١٩٤٨.



١- الخريطة رقم ١: خط الحدود في فلسطين والداخل منزوعة السلاخ في عام ١٩٤٨.
خط الحدود حول ٧٥ في المائة من فلسطين المحتل، الإسرائيليين، وهي ٢٢ في المائة للشعب المصري. خط الحدود منزوعة السلاخ (أرض حرام) وحول القدس، ونقل مناطق منزوعة السلاخ في الشمال (بمجرد العودة) والجنوب (بمجرد العودة) الأجزاء الكبيرة في الخريطة رقم ٢٠٠ (إعداد المؤلف).



٧- الخريطة رقم ٧: خط الهدنة والمناطق الحرام في القدس في عام ١٩٤٨. توضيح للمناطق الحرام والمناطق المتروكة السلاح في القدس. لاحظ كيف قسم خط الهدنة القدس إلى شرقية وغربية. المنطقة البيضاء في الوسط هي القدس القديمة حيث يوجد الحرم الشريف. (إعداد المؤلف)



١- الخريطة رقم ٤ - تقسيم أوصال القرى الفلسطينية بحدود النوبة عام ١٩١٤
المناطق المظلمة توضح حدود محافظة وادي النيل مركزها كانت النوبة فشارك القبط في حياتها والحقوق في جنوبها البحر
والحدود الفلسطينية الحالية الواقعة بين يميني السكك الحديدية على حد النوبة (إعداد المؤلف).



٩ - الخريطة رقم ٩، حدود جدار الفصل العنصري في الضفة الغربية
 لاحظ الحشرات الإسرائيلية لأراضي الضفة الغربية بحيث تسنوي على ٦٠ في المائة منها، وتتمركز السكان في أحياء منفصلة داخل المنطقة المظلمة، لاحظ أن الخط يعزل السكان عن نهر الأردن أيضا، وهذا ينافي الحقبة الإسرائيلية في فصل إسرائيل عن الضفة من الجهة الغربية.

هوامش البحث

- 1 George Adam Smith, "The Historical Geography of the Holy Land", Peter Smith, Mass, 1972.
- 2 Palestine Exploration Fund, "Survey of Western Palestine, 1882 - 1888", 10 Vol., Reprinted by Archive Editions, 1998.
- 3 W.E. Jennings Beaudy Papers, Royal Geographical Society, London.
- 4 "Israel: Boundary Disputes with Arab Neighbours, 1946 - 1949", Archive Editions, 1995, Vol 3, p 440.
- 5 Mary C. Wilson, "King Abdullah, Britain and the Making of Jordan", Cambridge University Press, 1987.
- 6 Avi Shlaim, "Collusion across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement and the Partition of Palestine", Oxford: Clarendon Press, 1998.
- 7 "Israel: Boundary Disputes", Vol 3, p 85.
- 8 "Israel: Boundary Disputes", Vol 3, p 460.
- 9 "Israel: Boundary Disputes", Vol 3, p 461.
- 10 Michael R. Fischbach, "Settling Historical Land Claims in the Wake of Arab-Israeli Peace", Journal of Palestine Studies, Vol. XXVIII/1-No. 106, 1997, pp 38/50.
- 11 Avi Shlaim, "The Iron Wall: Israel and the Arab World", W.W. Norton, 2000.
- 12 مؤلفه: يرواني (برازيل)، محمود أوش، إسرائيل - مشرق من العرب، دار الجليل، طبع 1990.
- 13 محمد محمود الدبيبة، محمود فلسطين، دراسة تحليلية الوثائق الانشائية، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة 1977.
- 14 عادل محمود ريان، الفكر الإسرائيلي ومفهوم الدولة - معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة 1977.
- 15 Shmii Elmrna, "Water Conflict", Institute of Palestine Studies, Washington DC, 1997.
- 16 يوجد نموذج في:
شروطه: الموسي، البلد في العلاقات الفلسطينية - الإسرائيلية، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1997.
- 17 المؤلف: مظهر محمد، الأمن المائي العربي، مركز الدراسات العربية الأوربي، باريس (مؤلفه: فريمان في القاهرة 2000)، طبعه الثاني 2000.
- 18 Stephen Lonsgrain and David Brooks, "Watchdog: The Role of Fresh Water in the Israeli-Palestinian Conflict", IDRC, Ottawa, 1994.

العولمة والحدود

د. محمد علي الفراء (*)

العولمة والحدود موضوعان وليس موضوعا واحدا، وبينهما علاقة قوية، ولكنها عكسية وليست طردية. هما إذن ظاهرتان متعارضتان تحاول أن تنفي أحدهما الأخرى وتلغيها. إلا أن المحاولة شيء، وتحقيق النجاح شيء آخر. فكثير من الأشياء والظواهر، التي نراها بالحواس أو ندركها بالعقل، في هذا الكون، ممتزجة ما يتكافئ ويتقارب ويتلاقى، ومنها ما يتعارض أو يتنافر بمضه مع بعض. وهذا التعارض والتنافر لا يمنعان من التمايش. وكما قال الفيلسوف الألماني الشهير «هيجل» «إن الشيء وضده يتحدان في النهاية في شيء واحد يجمع خصائصهما».

أما «هوبولت» رائد الجغرافيا الحديثة، فقد قال بوحدة الكون التي تجمع ما هو متجانس وغير متجانس تحت مفهوم التنوع والتعدد داخل الوحدة Diversity within Unity. إن هذا القول قد ينطبق في بعض جوانبه و أوجهه على مخترعات الإنسان ومبتكراته التي صنعها لقضاء حاجاته، وتسهيل مهماته، وتأدية نشاطاته وفعالياته. وتحقيق أهدافه وأغراضه. ويبدو أن الجديد من هذه المبتكرات لا يلغي القديم، على رغم ما يتميز به هذا الجديد من سمات ومزايا تجعله يتفوق على القديم. ولو نظرنا إلى وسيلة مهمة من وسائل العملة، واخترنا وسائل الاتصال بجميع أشكالها وأنواعها - سواء كانت وسيلة نقل مكنت الإنسان من الانتقال من مكان إلى آخر، كما هي الحال في وسائل النقل، أو وسيلة مساعدته على الاتصال بأي مكان في العالم دون أن يغادر مكانه - فمنجد أن البشرية قطعت شوطا

(*) استاذ الجغرافيا بجامعة الكويت سابقا، وعضو الجمع التكملي لبحوث الحضارة الإسلامية سابقا، ورئيس حاسمة العلوم التطبيقية سابقا.

المعولة والحدود

كثيراً في هذا الضمير، مما جعل البعض يطلق على هذه الإنجازات العلمية العاقبة مصطلح «ثورة الاتصالات»، التي استطاع الإنسان بواسطتها الحصول على كم هائل من المعلومات عن الكون والحياة، حتى أصبحنا نعيش اليوم في عصر ما سمي بمعصر «ثورة المعلومات» وهي إحدى الآليات المهمة للمعولة، والتي بواسطتها تمكنت من تعطي الحدود واجتيازها والتعدي عليها أو التفرز من فوقها.

إن الجديد لم يأت من فراغ، ولم يخلق من العدم، وكما قال فلاسفة اليونان: فإن الشيء لا يخلق من لا شيء. فالجديد تطور عن القديم، وقد يكون القديم عليها لفكرة الجديد. ولذلك فإن الجديد - كما قلنا - لا يقضي على القديم تماماً. فلو تأملنا في وسائل النقل - على سبيل المثال- لوجدنا أن المركبات الفضائية، وهي الأحدث لم تلغ الوسائل الأخرى، التي هي أقدم منها عمراً. كالطائرات، والقطارات والسيارات واليواختر. إذ تظل لكل وسيلة استخداماتها، وكثيراً ما نشاهد في بعض أقطار العالم، طائرة تحلق في الجو، وبطريقة تعطر عياب البحر، وسيارة تسير على الأرض، وقطاراً يشطع السافانا، وعربة تجرّها الحيوانات، وأشخاصاً يركبون الدواب، أو يقفون على ظهرها الأحمال في مناطق وعرة يصعب على السيارات الوصول إليها.

وفي مجال الاتصالات، فإن الوسائط التكنولوجية، وهي اليوم من وسائل المعولة المهمة، لم تتهمل المحطات الإذاعية ولم يزال التنازع لتقوم طوره. ولم يختلف من الوجود، على رغم أن التنازع تفوق عليه في كثير من النواحي، والتي نلجس بشأن عن «الإنترنت» وهي أيضاً وسيلة مهمة من وسائل المعولة، لم تستطع إلغاء دور الرسائل البريدية والفاكس «الناسوخ». كما أن الهاتف المحمول أو الخليوي، لم يلغ الهاتف العادي، أو ما يسمى بالهاتف الأرضي.

على ضوء ما سبق نتساءل فيما إذا كان هناك تماشي بين المعولة والحدود. وهنا نلاحظان بشريتين من صنع الإنسان؟ ربما لا نجانب الصواب إن قلنا إن التماشي بين الظاهرتين محدود. ما دامتا محكومتين بالموامل السياسية أو ثقافتا تأثرهما. فالحدود - وبخاصة السياسية - التي تجعل الدول بعضها عن بعض، تعد محورها مهما من محاور علم «الجيوبوليتيك».

أما المعولة، فعلى الرغم من تعدد تجلياتها، من اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية، إلا أن دوافعها في كثير من الأحيان سياسية، وتعمل في طياتها انزاعاً وأشكالا من الهيمنة والسيطرة والتسلط.

إن التماشي بين المعولة والحدود سيظل محدوداً - كما قلنا - ما دامت الحدود تركز على الخصوصية، بينما تسعى المعولة إلى تجاوز هذه الخصوصية، والانتقال بنا إلى العمومية. الحدود تظهر من مظاهر السيادة، ومن أهم مقوماتها ومركزاتها، إنها تجسيد للسيادة على

المكان، سواء كان ملكا خاصا أو ملكا جماعيا، أو أقيمت عليه دولة مستقلة تتمسك بحق سيادتها الكاملة ضمن حدوده المعترف بها دوليا. أما العولمة، فإنها تسعى إلى إلغاء السيادة على المكان أو إضعافها مستعينة بوسائلها وآلياتها من تخطي الحدود والقفز من فوقها والتعدي على خصوصيات المكان وسكانه، واختراقه، وغزو ثقافته شعبه وحضارته، وفرض ثقافة أخرى عليه مما قد يضعف من انتمائه الوطني والقومي، ويساهم في تفكيك عناصر هويته ومكوناتها، ليصبح شعبا بلا هوية تميزه عن هوية غيره من الأمم والشعوب.

هدف العولمة ليس إزالة الحدود فقط، وإنما تحطيم جميع الحواجز والسدود التي قد تتمثل في القوانين والتشريعات، وهي مظهر من مظاهر الحدود وشكل من أشكالها. والغاية من هذا كله إتاحة الفرص للسلع والبضائع ورؤوس الأموال، والبشر ووسائل الإنتاج للعبور إلى أي مكان ييسر وسهولة. تحت مسميات مختلفة منها «حرية التجارة»، وهذا ينطبق على بعض أنشطة ما يسمى بالشركات المتعدية الجنسية أو القومية Transnational Corporations، التي ترجمها البعض خطأ «الشركات المتعددة الجنسية أو القومية». وبطبيعة الحال هناك فرق كبير بين التسميتين. وإن ما يقابل الثانية في اللغة الإنجليزية هو: Multi National Corporations.

من المعلوم أن الحدود هي بمنزلة الفواصل التي تفصل، أو تقسم العالم إلى أقسام أو أجزاء متباينة ومتمايزة ومتنوعة. حسب المعايير والأسس التي جرى بموجبها هذا التقسيم. أما العولمة فإن مهمتها الدمج والوصل. ولكن بحذر بنا التنويه هنا إلى أن وسائل الاتصال، التي قلنا إنها من أهم وسائل العولمة، لم تكن في يوم من الأيام وسيلة فصل بقدر ما هي وسيلة وصل، فقد عملت - وما زالت تعمل - على ربط أقسام العالم وأقطاره، فقربت المسافات، وجعلت البعيد قريبا، ولم يكن هدفها إلغاء الحدود والتعدي عليها، ولكنها عملت على تقريب المجتمعات البشرية بعضها بعض، وشجعت على الحوار والتواصل فيما بينها، وساهمت في قيام التعاون في شتى الميادين والمجالات. وسائل الاتصال التقليدية لم تكن تقفز من فوق الحدود، وإنما كانت تجتازها بإذن من يملك هذا الإذن.

أما العولمة فقد استخدمت وسائل الاتصال، خصوصا الحديثة منها، كالحطبات الفضائية والإنترنت، لتفخر بواسطتها فوق الحدود وتجتازها من دون إذن؛ لتحقيق أهدافها التي ذكرناها، والتي منها السيطرة والهيمنة على العالم. وقد مكنت الولايات المتحدة الأمريكية، وهي القطب الأوحيد والقوة الأعظم في العالم من فرض سلطانها وتفوذها على العالم، سياسيا وعسكريا واقتصاديا وأمنيا وثقافيا. ولذلك يرى كثيرون أن العولمة هي «أمركة» هدفها تطبيق النموذج الأمريكي على العالم.

وهي نهاية المطاف، فإن العولمة تسعى إلى اختزال العالم الذي نراه واسما وشاسعا، في قرية كونية صغيرة، يخضع لسلطة واحدة، تتبنى ثقافة واحدة، وحضارة متجانسة، ويسود فيها نظام اقتصادي واحد.

المعولة والحدود

وهنا نتمسك: هل مستحج المعولة في تحقيق أهدافها أو حتى بعضها؟ وهل نستطيع من إزالة الحدود وإزالتها بجميع أنواعها وأشكالها، سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، في عالم تتعدد أمماته وتتوزع ثقافته وحضاراته وقومياته؟ وما قدرتها على الصمود على ضغوطها وتحدياتها؟

هذه الأسئلة وغيرها تشكل محاور رئيسية لهذا البحث. ولكن ينبغي علينا قبل ذلك إعطاء الفرائض فكرة عامة ومبسطة عن كل من المعولة والحدود. رغم أنهما موضوعان كبيران طُعنتم لدراستهما كتب وبحوث مطولة. وعقدت لأجلهما ندوات متخصصة. إلا أنه من غير التعريف بالحدود والمعولة، قد يكون من الصعب على البعض فهم العلاقة بينهما.

المعولة

على الرغم من ذبوع كلمة المعولة وانتشارها، حتى فدت على كل لسان، إلا أن مفهومها ما زال غامضاً عند الكثيرين. وقد ساعد هذا الغموض على تعميم تعاريفها. مما جعل من الصعب صياغة

تعريف دقيق لها ومحدد وواضح وقبول.

لو تأملنا في التعاريف المتداولة لنجد أن كل تعريف يمكن خلفه صاحبه العلمية والأيدولوجية. وربما كان أهم الأسباب التي تعوق دور التوصل إلى تعريف موحد يكمن في تعدد أوجه المعولة وتنوع مظاهرها ونجلياتها. والتجليات الاقتصادية تعطينا تعريفاً يختلف عن التعاريف الأخرى التي تنكس التجليات السياسية والاجتماعية والثقافية للمعولة. فالأقتصادي يركز على الأبعاد الاقتصادية، مثل تحريك المال وانتقاله ورؤوس الأموال ووسائل الإنتاج وأدواته. في حين يهتم السياسي بالبحث عن تأثيرات المعولة، معلة في تطور وسائلها العلمية والتكنولوجية على الدولة وسيادتها على أرضها، ودورها في اندماج العالم وانكماشه. أما عالم الاجتماع فيرصد تأثير المعولة من خلال بروز الكثير من القضايا العالمية المعاصرة مثل الانتحار السكاني، واليهة، والفقر، والمخدرات، والجريمة، والإرهاب، والاكتظاظ في المدن، وحقوق الإنسان... إلخ. ويهتم للتخصص في الشؤون الثقافية بأمور لعل من أهمها: انفتاح الثقافات، وحرمة بعضها، وخطر تهديد القيم والأعراف والتقاليد والتفاعلات المحلية. أو ما يسميه البعض قزوا أو اختراقاً ثقافياً⁽¹⁾.

إن هذا الخلاف حول مفهوم المعولة أدى إلى تشكيل الباحثين في حقيقتها ووجودها. فعلى سبيل المثال ينكر كل من «بول هيرست» و «جراهام طومسون» Paul Hirst and Graham Thompson، وهما باحثان كبيران وأستاذان جامعيان، أي وجود للمعولة، ويعدانها خرافة انطلت على الجميع. وقالوا عنها إنها: «خرافة تاسب عالم بلا أوهام لسوق الأمل منا». وأضافا قائلين إنها: «بمعناها الراديكالي ينبغي أن تُفهم على أنها تطور

بيئة اقتصادية جديدة لا مجرد تغير ظاهري باتجاه تزايد التجارة والاستثمار العالمي في إطار مجموعة قائمة من العلاقات الاقتصادية^(٢٢).

وعلى الرغم من صعوبة الاتفاق على تعريف موحد للعولمة، إلا أن ذلك لم يمنع محاولات توصيف عام لها، قد يساعدنا على فهم مضمونها وبعض أهدافها وآثارها. ولعل من أبرز هذه التوصيفات القول بأن العولمة، اتجاه تاريخي نحو انكماش العالم وزيادة وعي الأفراد والمجتمعات بهذا الانكماش، وتقارب المسافات وانفتاح الثقافات وترابط المجتمعات والدول بحيث لم يعد هناك عزل أو فصل. وهناك توصيف آخر يقول: بأنها زيادة درجة الارتباط المتبادل بين المجتمعات الإنسانية من خلال انتقال السلع ورؤوس الأموال والأشخاص وتقنيات الإنتاج وتدفق المعلومات وانتشار السلوك على مختلف أشكاله وأنماطه^(٢٣).

هل العولمة قديمة أم حديثة؟

وكما اختلف الباحثون على مفهوم العولمة وتعريفها - على الرغم من اتفاق غالبيتهم على حقيقة وجودها - اختلفوا حول نازيحتها وبداية ظهورها. فمنهم من يقول بأنها قديمة. وهم يعتمدون في ذلك على فهمهم لها بأنها نوع أو شكل من أشكال الهيمنة والسيطرة والنفوذ، وهذا ليس بالأمر الجديد. فإذا كنا نعيش اليوم فيما يمكن تسميته بالعصر الأمريكي، حيث تتحكم الولايات المتحدة الأمريكية في أمور العالم وشؤونه، ونفرض إرادتها على جميع الدول، فقد شهد العالم من قبل ذلك عولمات سابقة. فنجد عصور التاريخ المختلفة. فهناك على سبيل المثال عولمة يونانية، وعولمة رومانية، وعولمة عربية إسلامية.

أما القائلون بحداثة العولمة فيرون أن بدايتها تعود إلى الربع الأخير من القرن الماضي، حيث ارتبطت بعدد من التحولات والتغيرات والتطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية. ففما يتعلق بالتغيرات السياسية، فقد شهد العالم أحداثاً غاية في الأهمية، ساهمت في تغيير النظام الدولي، وكان من أبرزها انتهاء سياسة الوفاق بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي، وانتهاء الحرب الباردة بينهما في الثمانينيات من القرن الماضي. وتوقيع اتفاقيات الحد من التسلح بين كل من الرئيس الأمريكي، آنذاك، «رونالد ريغان» والرئيس السوفييتي «مikhail Gorbachev»، وهدم سور برلين عام ١٩٨٩، وفشل تطبيق الاشتراكية، وانهيار الاتحاد السوفييتي، وتفكك الكتلة الشرقية، وسقوط الأيديولوجية الشيوعية، وانهيار الأنظمة الشمولية، وقيام نظم ديمقراطية، و بروز الولايات المتحدة الأمريكية قمعاً وحيداً في العالم، وتغير النظام الدولي من ثنائي القطبية إلى أحادي القطبية، وانتشار الأفكار الليبرالية. وقد بلغت هذه التغيرات أوجها حينما أعلن الرئيس «جورج بوش» الأب، عن نظام عالمي جديد بعد نجاح التحالف بقيادة الولايات المتحدة في تحرير الكويت من الاحتلال العراقي. وفي هذا الإعلان قال الرئيس «بوش»^(٢٤).

«نظامونا رؤية لشراسة جديدة بين الأمم تتلخص فوق إرهابيات الحروب الباردة، إنها شراسة قائمة على التشاور، والتعاون والعمل الجماعي، سيما من خلال المنظمات الدولية والإقليمية، يوجدنا البدء، وتقبل من التقاسم النصف لثمارها ووراثتها، إنها تروى إلى نشر الديمقراطية وإنعاش الرعايا وتوطيد السلم وحفظ السلام».

وقد أكد هذا القول، فيما بعد، الرئيس «بيل كلينتون» قائلا⁽¹⁾: «إن هدفنا العظيم هو توسيع المجتمع الدولي وتعزيزه بالاستقرار إلى ديمقراطيات السوق الحرة. ومع بزوغ عهد جديد من الأخطار وسلوح القرمز... فإن اهتمامنا اليوم منصب على توسيع دائرة الأمم ذات المؤسسات الحرة. إن ما يراودنا اليوم هو أن يحظى البشر بفرصة التعبير التام المطلق عن أنفسهم في عالم تتعاقد فيه الديمقراطيات الظاهرة، وتعيش مثقبة ظلال السلم والأمان».

ظهور مؤسسات وميثاق عالمية

لقد ساعدت هذه التغيرات، والتطورات العالمية على ظهور مؤسسات ومنظمات، وخرجات خاصة بالمجتمع المدني ذات أبعاد دولية تتخطى الحدود المحلية والإقليمية. ونظروا لتطويع العالم والتصاله السريع والتبديل بعضه بعض، بفضل تقنيات وسائل الاتصال الحديثة. شعر الناس في جميع أنحاء المعمورة بأنهم أصبحوا يعيشون في عالم واحد، ويركبون في قارب واحد، يحضر بهم في بحر من المشاكل، تتطلب حلولاً عالمية، فبدأوا ينضمون إلى بر الصلابة، وأن المشاكل التي تواجهها البشرية تحتاج إلى تضامن جهود أقطار العالم ودوله وأمنه وشعوبه للتصدي لها، والبحث عن حلول لها.

ومن أهم هذه المشاكل التي تتطلب تعاوناً دولياً مشتركاً، ما يتعلق بالبيئة والحفاظ عليها وعيانتها. من الأضرار الناجمة عن ممارسات الإنسان الخاطئة المدعومة للبيئة، مثل استنزاف الموارد الطبيعية، وبخاصة المياه، وتدمير الغطاء النباتي للأرض، وحرق الغابات أو قطعها، والتخلص من النفايات الذرية والكيميائية، والتجارب النووية.

إن هذه الممارسات البشرية الخاطئة ينتج عنها مشاكل بيئية تهدد الحياة على سطح الأرض. ومن أهم هذه المشاكل، التلوث الهوائي والوضوئي، وتلوث التربة، والتصحر الذي أدى إلى تقلص المساحات الزراعية وانكماشها، في وقت يزداد فيه سكان العالم، ويتزايد الطلب على الغذاء. ولعل من أبرز مظاهر الاضطراب البيئي ظاهرة تغير المناخ العالمي وما يحدث من ذبذبات واضعة في الطقس العالمي.

وعلاوة على هذه المشاكل البيئية، ظهرت مشاكل أخرى تتطلب جهوداً عالمية، مثل التزايد السكاني في العالم وما يسببه من ضغط على الموارد الطبيعية، ومشكلة الهجرة البشرية - سواء كانت مشروعة أو غير مشروعة - وظهور أمراض وأوبئة لم تكن معروفة من قبل مثل مرض نقص المناعة «الإيدز»، ومرض التهاب الرئوي «السارس».

لقد أدت هذه المشاكل العالمية إلى ضرورة عقد مؤتمرات وندوات دولية لبحثها، وكيفية التعامل معها وحلها. فعقد - على سبيل المثال - أول مؤتمر عالمي للبيئة في استوكهولم بالسويد في عام ١٩٧١، ومؤتمر التصحر في نيروبي بكينيا في عام ١٩٧٤، ومؤتمر قمة الأرض في ريو دي جانيرو - بالبرازيل عام ١٩٩٢، ومؤتمر السكان بالقاهرة في عام ١٩٩٥، ومؤتمر مستقبل المدن في اسطنبول في عام ١٩٩٦. وفي الوقت نفسه نظمت مؤتمرات ذات أبعاد اقتصادية وسياسية مثل المنتدى الاقتصادي العالمي الذي يطلق عليه «منتدى دافوس» لأن أول انعقاد له في عام ١٩٧٠ كان في مدينة دافوس السويسرية. ويعقد هذا المنتدى سنوياً، وكان آخر انعقاد له في الأردن، وعلى الضفة الأردنية من البحر الميت، وذلك في الفترة ما بين ٢٠ - ٢٢ يونيو ٢٠٠٢.

وإلى جانب هذه المنظمات والهيئات والمؤتمرات البيئية والاقتصادية والسياسية، ظهرت هيئات ومنظمات تركز على الأبعاد الإنسانية وتهتم بالسلم العالمي وبحقوق الإنسان مثل منظمة العفو الدولية، ومنظمة حقوق الإنسان، ومنظمة السلام الأخضر. وقد أصبح لهذه المنظمات فروع في معظم أقطار العالم.

إن هذا التوجه نحو تكوين وتأسيس هيئات ومؤسسات مجتمع مدني عالمي، وزيادة نفوذها وتدخلها في الشؤون الداخلية للدول بشكل لم يسبق له مثيل - وغير مسموح به في الماضي، يحمل في طياته الكثير من سمات العولمة. وهذا التدخل قد يبدو للكثيرين مبرراً ومقبولاً، لأن أهدافه الظاهرة رفع الظلم عن الناس، والتخفيف من معاناتهم، وحماية حقوقهم من استبداد الحكومات المتسلطة وفهرها لشموبها. إلا أنه في الوقت نفسه استغل وأسيء استخدامه. فعلى سبيل المثال نرى أن الولايات المتحدة الأمريكية تستغل مبادئ حقوق الإنسان، ومسائل أخرى كالديمقراطية والعدالة والمساواة في التدخل في شؤون الدول التي لا ترضى عنها أو تعاديها، في حين تقض الطرف عن الحكومات التي ترضى عنها، وتنفسد مطالبها، ولا تعارض مخططاتها وبرامجها.

التجليات الاقتصادية في الأندروظوحا

وهيما يتعلق بالمتغيرات والتطورات الاقتصادية، فإنها أكثر من غيرها بروزاً ووضوحاً، لأن العملة في الأصل اقتصادية، وإن أبعادها وتجلياتها الأخرى - كالثقافية مثلاً - جاءت متأخرة أو كانت تابعة.

في منتصف القرن الماضي، وبالتحديد منذ عقد السبعينيات، لم تعد النظرية الكينزية، التي عالجت الكساد العالمي في الفترة ما بين ١٩٢٩ - ١٩٣٤، صالحة لمعالجة الأوضاع الاقتصادية العالمية، التي بدأت تشهد شاطئاً في النمو الاقتصادي، أعقبه كساد مصحوب بتضخم مالي.

الدولة والسياسة

لقد تبجحت نظرية «كينز» هي التغلب على الكساد - آنذاك - عن طريق تدخل الدولة في الاقتصاد وإقامة المشاريع لامتناس البطالة، وتحويل العمال إلى متجدين ومستهلكين في الوقت نفسه، حتى يمكن لثواب العمل أن يدور. وهكذا انتقلت الدول الرأسمالية إلى ما سمي باقتصاد دولة الرفاه^{١٢١}. ولكن - ومنذ السبعينيات من القرن الماضي، بدأ التفكير بالعودة إلى الاقتصاد الكلاسيكي الذي أسسه كل من «أدم سميث» و«ديفيد ريكاردو» الذي يقوم على الحرية الاقتصادية أو الليبرالية. وشعارها كان آنذاك: «دعه يعمل، دعه يمر» *laissez faire, laissez passer*. وقد أطلق على اتباع هذا الاتجاه اسم «التقليديون الجدد» *New Classical* أو «الليبراليون الجدد» *New Liberals*. وقد اعتنقت كل من إدارة الرئيس الأمريكي آنذاك «رونالد ريغان» وحكومة «مارجريت تاتشر» البريطانية هذا التوجه الاقتصادي الذي أطلقت بموجبه يد الرأسمالية. وكان يقود هذه الحركة «ميلتون فريدمان» *Milton Freedman* مستشار «ريغان» الاقتصادي، و«فريدريش فون هايك» *Friedrich Von Hayek* مستشار «تاتشر» الاقتصادي^{١٢٢}.

لا شك أن ظهور المنظمات الاقتصادية العالمية وتزايد دورها وإثبات وجودها على المسرح الدولي كان عاملاً قوياً في بروز ظاهرة الدولة، وأداة رئيسية في تجاوز الحدود وإنعاف مكنة الدولة النظرية أو القومية. وكانت الحاجة هي التي دعت إلى قيام هذه المنظمات الاقتصادية ككافة دولية تساهم في المحاولة من عرض الاقتصاد العالمي إلى إرساء دولة معاملة كسودول النقد الدولي للإنشاء والتعبير، ومنظمة التجارة العالمية. وقد أصبحت هذه المؤسسات - جنز السلطات دولية - تملك حق وضع الأسس والحدود والإجراءات ضد من يخل أو لا يأنز بها^{١٢٣}. ولذلك أصبحت تقوم بدور فعال ومهم ومؤثر في حركة الاقتصاد العالمي. فستدق النقد الدولي أنشئ لأجل تأمين نظام اقتصادي دولي يقوم على ثبات أسعار الصرف وتحويل العملات. ومع وضوح أزمة التنمية الاقتصادية، وبخاصة بعد زيادة أعباء اللبونية الخارجية على الدول النامية، لئجه الصندوق أصبح - مع البنك الدولي للإنشاء والتعمير - للزسسة الاقتصادية الدولية الأكثر اهتماماً بشؤون التنمية والإصلاح الاقتصادي. وازداد في هذا الاتحاد مع تحول عدد من دول الكتلة الاشتراكية في السابق إلى نظام السوق^{١٢٤}.

وكتشيراً ما تصطدم توجهات كل من صندوق النقد الدولي والبنك الدولي بالاعتبارات السياسية الدول للتقلية للدروس. وقد تبين أن فشل مشاريع التنمية في كثير من الأنظار النامية يعود - في الدرجة الأولى - إلى غياب نظم الحكم فيها، وأن لا أمل في تحقيق التنمية ناجحة إلا بإحداث تغييرات جذرية في أساليب الحكم واتباع مبدأ الشفافية.

ورغبة من البنك الدولي في طرح هذه القضايا دون مباشرة للأمر السياسية، فقد ابتدع البنك تعبيراً جديداً لمناقشة هذه الأمور. أطلق عليه «الحكم الصالح» *Good Governance*. ويلخصه به جميع أساليب وأنماط استخدام السلطة. سواء من الحكومات أو من إدارات الحكم المحلي، أو في إدارة المشروعات. أو غير ذلك من الميادين^{١٢٥}.

وبما أن الولايات المتحدة الأمريكية تهيمن على صندوق النقد الدولي والبنك الدولي للإنشاء والتعمير، فإنها تستخدمهما، في أحيان كثيرة، كأدوات للتدخل في الشؤون الداخلية للدول، فتحرم الحكومات التي لا ترضى عنها من القروض والتسهيلات الائتمانية، في حين تتساهل مع الحكومات التي ترضى عنها.

وتقوم منظمة التجارة العالمية بدور كبير في عوامة الاقتصاد، وإلغاء الحدود الاقتصادية بين الدول، وقد كانت البداية بإنشاء ما يسمى «الاتفاقية العامة للتعريفات الجمركية والتجارة» G.A.T.، والتي تضمنت مزيداً من تحرير التجارة بالتمهد بعدم فرض قيود تجارية دون تحريك السلع التجارية والخدمات والاستثمار... إلخ. وتتولى منظمة التجارة العالمية للهام التالية^(١٧):

١ - الإشراف على تنفيذ مجموعة الاتفاقات المتعددة الأطراف المنظمة للعلاقات التجارية بين الدول الأعضاء.

٢ - تنظيم المفاوضات المستقبلية بين الدول الأعضاء حول موضوعات قواعد السلوك التجاري الدولي التي جرى الاتفاق عليها في جولة أوزجواي التي بدأت في عام ١٩٨٦، إضافة إلى المفاوضات في جولات جديدة بهدف تحقيق المزيد من تحرير التجارة بوجه عام.

٣ - تسوية المنازعات التي تنشأ بين الدول الأعضاء حول تنفيذ الاتفاقات التجارية الدولية، وفقاً للتفاهم الذي جرى التوصل إليه في هذا الشأن.

٤ - استعراض السياسات التجارية للدول الأعضاء وفقاً للآلية المتفق عليها بما يضمن توافق هذه السياسات مع القواعد والأسس الواردة في نصوص الاتفاقات.

٥ - التعاون مع صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. بهدف ضمان المزيد من الاتساق في عملية صنع السياسات الاقتصادية على المستوى الدولي.

وتعد الشركات المتعدية الجنسية من أهم آليات العملة وأبرزها. وهي الأدوات المسؤولة عن الاستثمار الأجنبي المباشر. وقدّر عدد هذه الشركات في منتصف التسعينيات بنحو ٤٥ ألف شركة. تسيطر على حوالي ٢٨٠ ألف شركة تابعة. ومنشأ معظم هذه الشركات (نحو ٨٢٪) في أربعة عشر بلداً متطوراً من بلدان منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية OECD، وأن ٩٠٪ من مزارع إدارتها تقع في العالم المتقدم.

في عام ١٩٩١ بلغ حجم الاستثمار الأجنبي المباشر ٢.٢ تريليون دولار، وكانت الشركات المتعدية الجنسية التي تسيطر على هذا الاستثمار مسؤولة عن بيع (محلي وعالمي) ناهز ٧ تريليونات دولار. وهذا يزيد كثيراً على المجموع الكلي للتجارة العالمية البالغ حوالي ٥.٢ تريليون دولار في عام ١٩٩٦. وإن ما نسبته ٨٪ من مجموع الاستثمارات الأجنبية المباشرة قد جاء من شركات متعددة الجنسية ذات منشأ من بلدان نامية، رغم أنها شكلت نحو ١٥٪ من التدفقات^(١٨).

العولمة والحدود

وتهيمن الشركات المتعدية الجنسية على ثلثي التجارة العالمية، ويُعجز حوالي نصف هذه التجارة في داخل شبكة المصانع التابعة إلى الشركات القابضة. ولذلك فإن هذه الشركات أصبحت محور العولمة والقوة الدافعة لها دون انقطاع⁽¹⁾.

ثورة عولمة عالمي جديد

لقد كانت الثورة التقنية والعلمية، ملمحة في التطورات في وسائل الاتصالات، ووسائل نقل المعلومات والصور والأفكار، من أهم ما شهدته العالم منذ النصف الثاني من القرن الماضي من تغيرات أثرت في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية في العالم، وساهمت في إزالة الحدود والواصل والحدود بين الدول والمجتمعات وأصبحت بذلك من أهم وسائل عولمة العالم. وربما كان من أهم سمات هذه الثورة أنها عالمية الطابع وعممت على إلغاء التمايز بين البشر بصرف النظر عن أماكن سكنتهم. ومن سماتها أيضا أنها ركزت على الثقافة لتصبح محور اهتمامها، وتبنيها ثقافة واحدة مما يشكل خطرا على ثقافات الأمم والشعوب التي تعتبر بثقافتها المحلية، التي تستمد منها هويتها ومعلومات شخصيتها.

وتتمثل ثورة الاتصالات هذه في الكثير من الوسائل لعل من أهمها الأقمار الصناعية التي يزيد عددها اليوم على خمسمائة قمر صناعي، تدور جميعها حول الأرض وترسل إشارات سلكية⁽²⁾، وصغورا مصغرة تسمى اليوم شريحة في الأجهزة. ولقد أمكن ربط محطات التلفزة الفضائية بهذه الأقمار مما جعل من السهل على المشاهد في أي مكان من العالم مشاهدة ما يجري من أحداث على الشاشة الدولية. ولذلك لم يحدث في التاريخ، من قبل أن سمع وشاهد عدد هائل من سكان المعمورة عن ما يطرأ من تغيرات وأحداث في شتى أنحاء العالم، كما هو اليوم. فبالأول مرة في التاريخ تبدو البشرية كأنها وحدة واحدة بلا حدود.

ويُعد كل من الفاكس، «الناسخ»، والهاتف النقال أو المحمول والإنترنت من أهم وسائل الاتصالات الحديثة. فهي تعمل مع المحطات الفضائية على ربط الأمم والشعوب وتعارفها واتصالها ببعضها بعض، وتوحيد العالم. وتتميز هذه الوسائل بقدرتها الفائقة على تخطي الحدود والقفز من فوقها، مما يصعب على الحكومات الوقوف في وجهها ومنعها، وهكذا ساهمت ثورة تقنيات الاتصالات في صياقة مجتمع معولم.

الحدود

إذا كانت العولمة - كما رأينا - أثرت كل هذه الشجعة حولها، وتخوف الكثيرون منها، واعتبروها شكلا من أشكال الهيمنة والظلم، ورأى فيها البعض عدوانا على حريات الأوطان والشعوب واعتداء على خصوصياتها. وغزوا ثقافتها وحضارتها، وسيطرة على اقتصادياتها، واستعاضا الهوياتها وانتماءاتها الوطنية والتاريخية فإن الحدود كانت - ومثل الأول - مصدرا لكثير من المشاكل والتراكمات والحروب.

لقد حظيت الحدود باهتمام الباحثين والدارسين في تخصصات مختلفة، وبخاصة الجغرافيا والسياسة والقانون الدولي. فالجغرافيا تهتم بالحدود من خلال دراستها للنهدين الملكاني وتوزيع الظواهر الطبيعية والبشرية على سطح الأرض. وتقسيم هذا السطح إلى أقاليم أو مناطق مختلفة بموجب حدود تستند إلى معايير وأسس علمية موضوعية. أما علم السياسة، فيركز على العوامل السياسية والجيوستراتيجية التي تؤثر في الحدود القائمة، وانعكاساتها على الأوضاع السياسية، بينما يهتم القانون بمدى شرعية الحدود والتزامها بالمواثيق والمعاهدات وبالشرعية الدولية.

ربما كان من المناسب، في البداية، التمييز بين مفهومين أو مصطلحين يخلط الكثيرون بينهما، وهما الحدود والتخوم. فالحدود Borders، ومفردها «حد»، والحد - كما جاء في المعاجم اللغوية، الفصل بين الشئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر، وفصل ما بين كل شئين حد بينهما. ومنتهى كل شيء حد.

أما «التخوم» Frontiers، ومفردها «تخم»، فتعني الفصل بين الأرضين من الحدود والمعالء. وهي نطاقات من الأرض تشمل مساحات صغيرة أو كبيرة تخضع لتغيير مستمر، بسبب للؤثرات البشرية التي تؤثر في طبيعتها. وفي أوجه استخداماتها.

ويطلق على التخوم، أحيانا، متافق الحدود، وهي نتيجة التفاعل بين الأقطار المتجاورة، وتمثل منطقة انتقال تختلط فيها الكثير من الظواهر الطبيعية أو البشرية، مما يجعل من الصعب تحديدها بشكل دقيق^(١٦).

الحدود مصدر للنزاعات والحروب

لو قمنا بدراسة أسباب النزاعات والصراعات والحروب في العالم، لوجدنا أن الحدود كانت من أهم أسبابها الجوهرية، فكثير من الدول تطمح في توسيع مجال حدودها، وترغب في امتلاك مساحات من أراضي دول أو أقطار تجاورها، لدوافع إستراتيجية أو اقتصادية أو سياسية أو أمنية. مما يؤدي إلى صدام وصراع وحروب. فالحدود، كما قال الجغرافي الأميركي الشهير «اسحق بومان» في كتابه المعروف «العالم الجديد: مشاكل في الجغرافية السياسية»، الذي ما زال رغم صدوره في عام ١٩٢٨ مرجعا مهما لجميع المختصين في الجغرافيا السياسية، بأن الحدود هي بمنزلة: «حد السكان التي تعلق عليها نتائج الحروب ومصير السلام وحياة الشعوب أو فناؤها»^(١٧). ويبدو أنه استمد هذا القول من خبرته الكبيرة، فقد كان مستشارا للوفد الأميركي المشارك في مؤتمر السلام بفرساي في باريس، والذي عُقد بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، وفيه أعيد تخطيط الحدود في القارة الأوروبية.

لو أردنا أن نضرب الأمثلة لحروب نشبت بسبب نزاعات على الحدود لما اتسع لنا المجال لكثرتها، ويكفيها القول بأن الحدود كانت بمنزلة الصاعق الكهربائي الذي فجر أكبر حربين

الوحدة والحدود

شهدتهما البشرية في النصف الأول من القرن الماضي، ولم تزد لقدة الزمنية بينهما من واحد وعشرين عاماً فقط. وهما الحرب العالمية الأولى (1914-1918)، والحرب العالمية الثانية (1939-1945)، سلطت فيهما أكثر من مائتي مليون قتيل، وزالتت بينهما دول، وهاجرت على أثرهما إمبراطوريات كبرى مثل إمبراطورية النمسا والمجر. ولعبت خريطة العالم، وعانى عدد من الدول بسببهما الكثير من المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

كان السبب الرئيسي للحرب العالمية الأولى تصميم المصوب على تحقيق آمالهم وتطلعاتهم وإقامة صربيا الكبرى، ولتتراجع أراضي كانت خاضعة للإمبراطورية النمسا والمجر، وبخاصة البوسنة والهرسك. أما الحرب العالمية الثانية فسيبها رغبة «هتلر» في استرداد هيبة ألمانيا وكرامتها التي أهنت في الحرب العالمية الأولى، التي فرضت عليها شروطاً قاسية وشيوا صعبة، وفي الوقت نفسه الرغبة في توسيع النواحي الألماني ليضم جميع القاطن والاقليم التي تقطنها اقوام من أصول جرمانية؛ تطبيقاً لنظرية المجال الحيوي، التي وضع أسسها وصاغها في مطلع القرن العشرين، الجغرافي الألماني الشهير «فريدريش راتزل»، والتي على أساسها نشأ علم الجيوبوليتكا الحديث (Geopolitik).

وقد تحالفت «هتلر» مع «الموسوليني» في إيطاليا، الذي كان مسكوناً بالماضي وبمظنة الإمبراطورية الرومانية، ورغبته في توسيع حدود إيطاليا لتشمل الأراضي التي كانت خاضعة لهذه الإمبراطورية على شاطئ البحر المتوسط، الشمالي والجنوبي.

ولذا ذهب بعيداً، والأدلة والشواهد كثيرة في وطننا العربي، حيث تعد الحدود بين دولة واخرى من المشاكل الشائكة، وفي شبه القابض المرفقة، وكثيراً ما نشبت النزاعات في العديد من البلاد العربية بسبب الحدود، بدءاً بالمغرب، حيث لا تزال قضية الصحراء دون حل، ومراراً بالحدود بين مصر والسودان، حول منطقة حلايب، وانتهاء بالشرق العربي، حيث نشبت في الماضي مشاكل حدودية بين المملكة العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة حول واحة البريمي، وبين السعودية وقطر حول منطقة الخفوس، وبين قطر والبحرين حول جزر حوار⁽¹⁾.

وبسبب الحدود بين العراق وإيران في منطقة شط العرب نشبت حرب الخليج الأولى، بينما اندلعت حرب الخليج الثانية بسبب غزو النظام العراقي السابق للكويت واحتلالها. وقد كان لهذا العمل العنصر تداعياته الكبيرة على جميع القسومات من محلية وإقليمية وعالمية.

لقد كان هذا الغزو كالتزلزال الذي أصاب الأمة العربية في التصميم، فقل صفوها، وهجر الخلافات فيما بينها، وأبطل الفخر القائمة فيها، وأدى هي النهاية إلى سقوط النظام العربي وانهار التضامن العربي، وهي مشاكل ما زالتا تعاني منها حتى اليوم. وقول هذا وذلك فقد كان من نتائج هذا الغزو تدعيم العراق أرضاً وشعباً ونظاماً، وحطم اقتصاده بالكامل، وأصبح يعاني مديونية لن يبرأ منها لعقود طويلة، وشنت الشعب العراقي، مما أطفد العراق أعم مقومات راسماله البشري، وأصبحت وحدة نوابه وشعبه وهويته في مهب الريح.

لقد جرت العادة بعد انتهاء كل حرب، عقد مؤتمر إقليمي أو دولي لمناقشة مشاكل الحدود وحلها على أمل أن تنتهي مشاكلها، وتتحقق مطالب الأمم والشعوب والأقوام وأمانها، فيستتب الأمن والسلام في العالم، ولكن الحل الذي يرضى به الجميع مستحيل، مما يجعل السلم أشبه بهدنة لالتقاط الأنفاس، والاستعداد لجولة من النزاع والصراع الذي قد يؤدي إلى اندلاع الحروب.

ولو تأملنا في ماهية المشاكل الناجمة عن الحدود في العالم لأصبنا بالدهشة والاستغراب من كثرتها ولتبين لنا مقدار ما تسببه من إعاقة وعرقلة للتقدم الإنساني، ولتوصلنا إلى نتيجة مفادها أن الحدود التي وضعها الإنسان لتحقيق أهدافه وخدمة أغراضه، كانت السبب في شقائه وتعاسته، وأصل صراعه ونزاعه مع أخيه الإنسان، سواء كان جاره أو بعيدا عنه، أو حتى كان من بني جلدته.

إن هذه الحدود، التي قلنا إنها من صنع الإنسان، قد أوجدتها الضرورة وتؤدي الكثير من الوظائف التي سنتناولها فيما بعد بشيء من التوضيح، إلا أنها في كثير من الأحيان تكون عقبة أمام التواصل والتفاعل بين الأمم والشعوب والدول.

صحيح لقد أمكن التغلب على كثير من سلبيات الحدود، وذلك بقيام الدول بإبرام اتفاقيات ومعاهدات فيما بينها لتذليل العقبات وتسهيل عمليات العبور والتتقل بين بعضها، وصحيح أن قيام التكتلات الاقتصادية والسياسية في العالم، مثل الاتحاد الأوروبي، أتاح للمواطنين في الدول الداخلة في مثل هذه التكتلات التحرك والتقل بيسر وسهولة، وسهّل عمليات عبور السلع والبضائع ورؤوس الأموال والقوى العاملة، ووسائل الإنتاج دون عوائق، إلا أنه في حالة حدوث نزاع أو صراع بين هذه الدول، فإن الحكومات كثيرا ما تلجأ أحيانا إلى تعطيل أو تعليق هذه الاتفاقيات فتبرز مشكلة الحدود وتطل برأسها من جديد. ومع بروز ظاهرة الإرهاب اليوم، وبخاصة بعد أحداث التفجيرات في نيويورك وواشنطن في الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١، وبسبب انتشار هذه الظاهرة عالميا، فإن الحدود أصبحت تستخدم كوسيلة مهمة من وسائل مكافحة الإرهاب، والقضاء على وسائله ومقوماته^(١).

إذا كانت هذه الأمور قد فشلت في إلغاء الحدود بين الدول، ما دامت هذه الدول تتمسك بحدودها السياسية، وتعدّها مظهرًا من مظاهر سيادتها القومية، فهل ستتجعد العولة في إزالة هذه الحدود وتحطيمها؟ أي هل ستحقق العولة ما لم تستطع هذه المعاهدات والاتفاقيات تحقيقه؟ إن سؤالاً كهذا سيظل مطروحا ينتظر الإجابة. وقد تكون الإجابة عنه غير كافية وليست شافية. ولكن قد يكون من المناسب إيجاد حل توفيقتي تلتقي فيه كل من العولة والحدود، خصوصا فيما يتعلق بالظواهر العالمية كالإرهاب - على سبيل المثال - ذلك أن هذه الظاهرة استتادت من العولة فانتشرت ولم تعد محصورة في بلد محدد أو إقليم معين، بل هي

الحدود والحدود

اليوم ظاهرة عالمية. ولا شك في أن الإرهابيين استغلوا وسائل المولة في تحقيق أهدافهم وغاياتهم. إلا أنه، وعلى الرغم من أن مكافحة الإرهاب قد اتخذت أبعاداً دولية وعالمية، إلا أنه أصبح للحدود دور مهم في هذه المكافحة، ما دامت هناك يور ومواطنون للإرهاب ينشأ فيها وينمو ويتفرع وينتشر⁽¹⁾.

إن جميع ما سبق ينطبق على الحدود السياسية فقط، إلا أن هناك أنواعاً وأشكالاً أخرى من الحدود. لعل من أهمها الحدود التي تشمل الظواهر الطبيعية من بعضها، والتي لا تود الخوض فيها، ولكن تكفي بالإشارة إليها لمجرد تعريف القارئ بها. ومثل هذه الحدود توجب لنا أن العالم لا ينقسم إلى وحدات سياسية فقط (وهي التي نسميها الأقطار والدول)، وإنما ينقسم إلى أقسام وروقات طبيعية مثل الأقاليم الناحية والأقاليم التضاريسية والأقاليم النباتية... إلخ. والحدود هي مثل هذه التقسيمات تنقسم غالباً بالثبات، فالأقاليم الصحراوية، أو المدارية، أو الاستوائية يظل دون التغيير يذكر.

أما الحدود البشرية وبخاصة السياسية التي تدين حدود الأقطار والدول فهي عرضة للتغيير أو التعديل أو التبدل المستمر. فالقارة الأوروبية -على سبيل المثال- تعرضت خريطتها السياسية لتعديلات جذرية. كان آخرها تلك التغييرات التي نتجت عن الحرب العالمية الثانية. وهي العقدان الأخيرين من القرن الماضي حدثت تغييرات محدودة، بعد تفكك كل من الاتحاد السوفييتي والاتحاد اليوغوسلافي والهند دول على أسس قومية أو عرقية أو دينية. وانتشار تشوكوسلوفاكيا إلى دولتين هما: التشيك وسلوفاكيا، وظهرت دولتان ألبانيتين بعد خروجها من الاتحاد السوفييتي. وهي دول استونيا ولاتفيا وليتوانيا. وتوحيد ألمانيا الشرقية وألمانيا الغربية في دولة واحدة.

وتعد التطلعات الوطنية والقومية للأمم والشعوب سبباً مهماً من الأسباب المؤدية إلى تعديل الحدود أو تغييرها، فكل أمة تسعى إلى مد حدودها وتوسيع رقعتها لشطائق مع المناطق التي يعيش عليها أبناء هذه الأمة.

ويبدأ عليه نقل الحدود موضوعاً شائكاً ومعقداً يتطلب دراستها وفهمها وتحليل العوامل الجغرافية التي تؤثر في تشكيلها وترسيمها وتقسيمها، وتوضيح تأثير هذه الحدود على أوضاع الدول وتكوينها السياسي والاقتصادي والاجتماعي. وفي الوقت نفسه لا بد من تسليط الضوء على الأبعاد التاريخية التي تبين الأسس التي رسمت بموجبها تلك الحدود، والظروف والأوضاع المحلية والإقليمية والعالمية التي ساعدت على وجودها، والقوة أو القوى التي فرضتها. فهي البلاد العربية - على سبيل المثال - عمل الاستعمار الأوروبي على تقسيم الوطن العربي وتجزئته على أثر هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى. وخضوع أملاكها في المشرق العربي لسيطرة قوى أوروبية، وبخاصة بريطانيا وفرنسا، وتم تقسيمها بموجب

اتفاق سايكس-بيكو في عام ١٩١٦م. ولذلك كان من الطبيعي أن تُرسم هذه الحدود لتحقيق أهداف استعمارية، وغايات وأطماع ومصالح أجنبية.

وبما أن هذه الحدود لم تقم على دراسات موضوعية ولم تستند على أسس علمية تلبي تطلعات السكان ورغباتهم، بل على العكس من ذلك، جاءت مخيبة لآمالهم ومحبطة لتوقعاتهم، وضد رغباتهم، فإنها لم تعمل على استتباب السلم والأمن في المنطقة، وبخاصة بعد اقتطاع فلسطين من الوطن العربي، وأقيم عليها كيان إسرائيلي غريب عن المنطقة ودخيل على أهلها وسكانها، مما أوجد توترا دائما فيها وأدى إلى نشوب عدد من الحروب.

إن الحدود بجميع أشكالها، لا تظهر على الطبيعة، ولا تُرى على الأرض إلا في حالات خاصة حينما تضطر بعض الدول إلى بناء أسوار وحصون وأسيجة أو علامات تحديد، ولكنها تظهر على الخرائط وهي بعض مناطق العالم. وبخاصة التي شهدت توترا بين الدول المتجاورة، يتفق في العادة على ترك نطاق أو حزام من الأرض يسمى بالمنطقة الفاصلة أو المنطقة الحرام No Mans Land، وهي لا تخضع لأحد. وكثيرا ما تُخصص المناطق الحرام بين الأقطار المتحاربة أو التي لم يتفق على ترسيم الحدود بينها. وهناك دول تقوم بمهمة الحاجز بين منطقتين، ويطلق عليها «الدول الحاذرة Buffer States». وقد كانت أفغانستان تقوم بهذه المهمة وتفصل بين مناطق النفوذ الغربي عن مناطق النفوذ السوفييتي سابقا.

الحدود وظلتها

فيما يختص بالوظائف التي تقوم بها الحدود فهي كثيرة ومهمة، لعل أولاها وأبرزها أنها - كما سبق القول - تحدد وتعين الأراضي والمساحات التي يحق للدولة أن تمارس عليها سيادتها وسلطانها ونفوذها دون تدخل خارجي. وبما لها من حقوق يكفلها القانون الدولي، وميثاق هيئة الأمم المتحدة التي لا تجهز التدخل في الشؤون الداخلية للأمم.

وللحدود وظيفة دفاعية، حيث تعد هذه الحدود نقاط ومراكز دفاع ضد الأخطار والغزوات الأجنبية، وكل ما يهدد أمن الوطن وسلامته. ولأجل تحقيق هذا الهدف قامت بعض الدول بتقوية وتحصين حدودها ببناء الأسوار والقلاع، مثل سور الصين العظيم، ومثل السور الذي أقامته الإمبراطورية الرومانية في الماضي لتحمي أراضيها من غزوات البرابرة في الشمال. والشبه نفسه قد يقال عن الثغور التي أنشأها المسلمون للدفاع عن بلادهم، وبخاصة تلك الثغور المقامة على حدود الدولة الإسلامية بينها وبين الإمبراطورية البيزنطية. ولا ننسى في هذا المقام السور الذي أنشأه الكويتيون حول مدينتهم لحمايتها من الأخطار الخارجية. وتقيم إسرائيل حاليا جدارا أمنيا تعتقد أنه سيحميها من هجمات المقاومة الفلسطينية.

وفي الحروب تهتم الدول بتحصين حدودها، وهذا ما فعلته فرنسا حينما أقامت خط «ماجينو» الشهير ليحميها من غزو الألمان لبلادهم. ولكن هذا الخط انهار أمام قوات ألمانيا

الحدود المائية

الثانية هي بداية الحرب العنصرية الثانية، وعلى قرار خط «ماجينو» أقام الإسرائيليون خط «بارليف» على قناة السويس وحصنوه لينعوا المصريين من اجتياز القناة والوصول إلى سيناء [أن المصريين تمكنوا من تدويره والعبور إلى سيناء في حرب عام ١٩٦٧].

الحدود هي بمنزلة السياج الذي يحمي الوطن من الغصابات والمجرمين والمهربين والإرهابيين، وكذلك يحمي البلاد من دخول الأوبئة والأمراض المسارية والمعدية؛ تستنجد الحدود لمنع المصابين من الدخول أو فرض العزل الصحي عليهم في معازل صحية «كوتيتاء» ومنع دخول النباتات والأشجار المصابة بالآفات والحشرات والحيوانات المريضة، أو التي يزيد دخولها إلى البلاد إلى انتشار أمراض تهدد الثروة النباتية والحيوانية. كما تمنع الدول دخول المنتجات الزراعية والحيوانية المصابة أو غير الصالحة للاستخدام البشري والتي تشكل خطراً على الصحة العامة^(١٢).

وتقوم الحدود أيضاً بوظيفة مهمة أخرى وهي ضبط ومراقبة عمليات تنقل الأفراد، وتنعى دخول غير المرغوب في دخولهم البلاد، أو الذين يشكلون خطراً على الأمن فيها، أو المكونين لدول أخرى ارتكبوا جرائم على أرضها. وفي الوقت نفسه لتنظيم عمليات الهجرة، وشغل السليح والبضائع وزووس الأموال وحركات الأفراد والنزوح المأملة وانتقال رؤوس الأموال، ووسائل الإنتاج حسب ما تسمح به القوانين، ولتمنع تهريبها ودخولها البلاد بطرق غير مشروعة^(١٣).

وتستخدم كثير من الدول الحدود لمنع دخول المفسدان والمجالات والكتب وجميع أنواع المنشورات والطبوعات والصور التي تعظمها الدولة، إما لأنها تعاجمها، وإما لأنها لا تتسجم مع نظمها ومبادئها، وإما لأنها تتعارض مع عادات شعبها وتعاليمه ومعتقداته الدينية أو السياسية^(١٤).

ومن وظائف الحدود المهمة أنها تستخدم في تحديد مصالح الدول والأقطار فيما يتعلق باستغلال ثرواتها ومواردها الطبيعية في مناطق الحدود. ولذلك فقد نشبت نزاعات كثيرة حول استغلال مناجم المعادن كالفحم والذهب، وكذلك تازت الخلافات والنزاعات في البلاد النفطية حول استغلال حقول النفط وإبارة، وبخاصة في المياه الإقليمية، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها - على سبيل المثال - ادعاء النظام العراقي السابق باستغلال الكويت لمقل بتروك الرميلة على الحدود بين الكويت والعراق، واتخاذ ذلك من الأسباب والفراغ التي تعلل بها لغزو الكويت في الثاني من أغسطس عام ١٩٩٠م.

وكثيراً ما تنشب النزاعات، خصوصاً حالياً، حول مناطق حدودية غنية بالموارد المائية، ويحدث هذا في الأقطار التي تشترك في أحواض نهريّة، كما هي الحال في أقطار حوض النيل، وحوضي دجلة والفرات، مما يستدعي ضرورة التوصل إلى عقد لجان مشتركة تية، وتوقيع الاتفاقيات دولية لتقسيم المياه تحدد مهمات كل طرف، وتنظم عمليات الاستعمالة

الشركة منها، والتعاون المشترك من أجل ضبط الفيضانات وتغادي أخطارها واضرارها^(٣١).
والشيء نفسه ينطبق على الشواطئ البحرية والمياه الإقليمية ومناطق الصيد البحري وحقوق
الأقطار فيها. وكثيرا ما ينشب النزاع حول حقوق الصيد البحري والتعدي على المياه الإقليمية
فيها، خصوصا أن تحديد المياه الإقليمية من الأمور التي لا يزال الخلاف عليها قائما.
وتستخدم الحدود في حماية الاقتصاد الوطني والتنمية الاقتصادية، بمنع دخول السلع
والمنتجات الأجنبية وخطر منافستها للسلع الوطنية، أو بفرض رسوم جمركية عليها. ولذلك
تقيم الدولة مراكز جمركية على حدودها^(٣٢).

وقد تستخدم مناطق الحدود كمناطق حرة Free Zones، معفاة من الرسوم والضرائب
والمكوس، وذلك لخدمة تجارة المرور أو التجارة العابرة Transit، وهي تلعب اليوم دورا مهما في
اقتصاديات البلاد.

وكثيرا ما تستعين الدول بالحدود في مقاطعة الدول المعادية لها لمنع دخول سلعها ومنتجاتها
وقد طبقت جامعة الدول العربية هذا المبدأ حينما كانت تلتزم بمقاطعة إسرائيل اقتصاديا
وسياسيا وطُبق ذلك أيضا على العراق بعد غزوه الكويت وحتى بنصاع لقرارات الأمم المتحدة.

تعيين الحدود

فيما يتعلق بالظواهر التي يُستدل عليها في تحديد الحدود السياسية وترسيمها فيمكن
القول بأنها تعتمد على مظاهر السطح وأشكال الأرض، والمنطحات المائية، والتربة والمناخ
والنبات، وتوزيع الحيوانات، وترسيم الحدود في حالات كثيرة بناء على تنوع الأجناس
والقوميات واللغات والأديان. وربما نعين الحدود بحسب قوة الدول والأقطار وقدرتها على
الاستيلاء على أراضٍ من أقطار ضعيفة.

وتعد الجبال أفضل أنواع الحدود. ومن مزاياها الكثيرة ما يلي^(٣٣):

١ - وقوع الجبال، في كثير من الحالات في مناطق قليلة السكان، وأن أهميتها قد تكون
قليلة، إنما لخلوها من الموارد الطبيعية، أو لسموية الحركة عليها، وارتفاع تكاليف شق الطرق
والعابرها فيها.

٢ - تشكل الجبال حاجزا طبيعيا قويا يفصل بين السكان على الجانبين.

٣ - تكون السلسلة الجبلية أكثر تحديدا، وأشد وضوحا بحيث تسهل عملية رسم الحدود
فيها وتعين مواقعها.

٤ - تتميز الحدود الجبلية بالثبات النسبي، ولا تكون عرضة للتغيرات الدائمة كما هي
الحال مع الحدود النهرية، وهي التي تتخذ من الأنهار حدودا لها.

ومن الأمثلة على الحدود الجبلية، الحدود بين فرنسا وإسبانيا، حيث استخدمت جبال
البرانس حاجزا طبيعيا بين هذين البلدين. وكذلك حدود إيطاليا الشمالية التي اعتمدت على

جبال الألب في ترسيم حدودها عن بقية أوروبا، والتيه نفسه يقال عن الحدود بين النرويج والسويد والبرتغال وإسبانيا، وحدود الهند الشمالية.

وعلى الرغم من صعوبة رسم الحدود في المناطق الصحراوية نظرا لقلة المعالم الأرضية، وبسبب تحرك الكثبان الرملية وعدم ثباتها، إلا أن بعض الصحاري تشكل مناطق عازلة تفصل الأنهار عن بعضها، فالمصحراء الكبرى الأفريقية -مثلا- استخدمت هي فصل أنهار الشمال الأفريقي عن وسط القارة الأفريقية. واعتمدت مصر في ترسيم حدودها، وبخاصة الغربية، على الصحراء، كما أن صحراء شبه جزيرة سيناء ظلت زمنا طويلا منطقة حاضرة ساعدت في عملية حدود مصر الشرقية.

وتعد الأنهار، في حالات كثيرة، حواجز فاصلة وحدودا بين الأنهار. إلا أن أهميتها قلت بعد وضع الجسور عليها وسهولة عبورها بالقوارب والمعديات، كما أنها لا تقسم بالثبات، لأن الأنهار تتحت في جانب وتروصب في جانب آخر. يضاف إلى ذلك أن الأنهار تجري في الغالب في مناطق مزدهرة بالسكان حيث يكون التفاعل والتواصل والترابط البشري قويا ويصعب ترسيم الحدود فيها^{٢٣}.

ولا شك في أن المسطحات المائية الواسعة كالبهار والمحيطات تعد أفضل أنواع الحدود السياسية لأسباب منها:

١ - أنها قائمة بشكل دائم ولا يمكن إنكارها.

٢ - وهي في كثير من الحالات تتماشى أو تتطابق مع الحدود البشرية كالجنس والقومية واللغة والدين... إلخ.

٣ - خلوها من التعقيد والعدم وجود المعادن فيها، أو قلتها، كما هي الحال في الحدود البرية، وخلوها من الثروة الطبيعية التي قد تتنازع على امتلاكها الدول الحدودية. أما البترول المكتشف في البحار فغالبا ما يكون في المياه الإقليمية للدول التي كثيرا ما يُلحق على تحديدها^{٢٤}.

ومن مزايا الحدود التي تعتمد على المحيطات أنها تفصل البلاد بعضها بعضا بمسافات بعيدة قد تصل إلى عشرات الآلاف من الأميال، كما هي الحال في المحيط الهادي الذي يفصل الأنهار الأميركية عن الأنهار الآسيوية. ولا شك في أن الأنهار البحرية التي تمتع بشواطئ وسواحل طويلة تكون أسعد حظا من غيرها التي تكون شواطئها محدودة. ومن الأمثلة على الأنهار ذات الحدود البحرية، بريطانيا واليابان وإيطاليا واليونان وكوبا والدانمارك وكندا والولايات المتحدة الأميركية.

وعلى العموم، فإنه بفضل تقدم العلوم والتكنولوجيا، فقد تمكن الإنسان من التغلب على كثير من العقبات والموانع التي كانت تعكها الحدود الطبيعية، فقلت أهميتها من حيث الحماية

والدفاع والأمن، كما أنها لا تتمشى أحياناً مع الظواهر البشرية، فكثيراً ما ينجم عنها تمزيق الوحدة البشرية أو تجزئتها، سواء كانت هذه الوحدة عرقية أو لغوية أو عائلية أو إثنية أو حضارية، مما يؤدي إلى حدوث الكثير من المشاكل والنزاعات. وهي حالات كهذه تستبعد الظواهر الطبيعية في ترسيم الحدود، وتُختار الظواهر البشرية، التي يطلق عليها مصطلح الحدود الاصطناعية، ولو أن جميع الحدود، بما فيها التي تعتمد في ترسيمها على ظواهر طبيعية، تعد حدود مصطنعة، ما دامت هي من عمل الإنسان لتحقيق أهدافه، التي من أهمها تحديد حدود ممتلكاته، وفصل أراضيه عن تلك التي تخص غيره، وتحديد مجال استغلاله لممتلكاته، كما أن الدول، وهي وحدات سياسية تُعد ظاهرة بشرية من صنع الإنسان لها حكومة أو سلطة تمارس فيها سيادتها ونفوذها⁽¹⁾.

وهناك أنواع من الحدود الاصطناعية، لعل من أهمها الحدود الإثوجغرافية، وهي التي تُرسم للفصل بين الشعوب والأمم والأعراق على أساس خصائص ومسمات كل منها. وبموجب ذلك تُعين الحدود على معيار قومي؛ بحيث تضم كل وحدة جميع الذين ينتمون إلى قومية واحدة أو شعب واحد، وهذا ينطبق على الدول التي يطلق عليها «الدول القومية». وقد حدث ذلك في القرن التاسع عشر في أوروبا حينما ظهرت الحركات القومية وتشكلت آنذاك في أوروبا دول قومية من أهمها ألمانيا وإيطاليا والدانمارك. وهذا القوم من الدول ليس شائعاً؛ نظراً لتداخل الشعوب واختلاط القوميات والأعراق، وصعوبة وضع حدود فاصلة دقيقة بينها، ولا يمكن تجنب ما يسمى بالإثليات العرقية⁽²⁾. ولعل الحل الأفضل في هذه الحالة هو النموذج الأميركي والنموذج الكندي حيث تتباين الثقافات والأعراق ولكنها تجتمع وتتحد تحت مظلة الانتماء الوطني وضرورة الحفاظ على الوحدة الوطنية، والدفاع عن المصالح المشتركة. وهذا ما شجع البعض على رفع شعار «عالم واحد لأمم وشعوب مختلفة» يمكن أن تتعايش فيما بينها وتتعاون في حل المشاكل العالمية التي تعترضها. وهذا ما يراه البعض أنه صورة من صور العولمة.

وعلى العكس من الدولة القومية يشيع، في حالات كثيرة، نموذج الدولة القطرية، وهذا ينطبق على الأمة التي تقوم فيها عدة دول، ومقسمة إلى كثير من الوحدات السياسية، كل وحدة تعد قطر مستقلاً. له سيادته المحلية وتطلعاته الوطنية المحصورة ضمن حدود القطر، كما هي الحال في الدول العربية. ومن هنا يفترق المفهوم الوطني عن المفهوم القومي. فالأول محلي ويتعلق بالوطن الذي نشأ فيه الفرد، وشعور هذا الفرد بانتمائه إلى بقعة محددة من الأرض يطلق عليها قطر أو بلد. أما المفهوم القومي فهو أيديولوجي له مقوماته؛ كشعور أفراد الأمة بانتمائهم إلى أمة واحدة، وتدين غالبية أفرادها بدين واحد، بينما يتأثر الباقون به وثقافته. كما هي حال العرب المسيحيين في البلاد العربية، الذين هم جزء من النسيج الاجتماعي لهذه الأمة، وجزء من الثقافة والحضارة العربية الإسلامية. ولهم مساهمات فيها.

الدولة والقانون

وقد عبر عن هذا الفكر البارز قسطنطين زريق: حيث قال إنه إذا كان المسلم بعد محمد صلى الله عليه وسلم رسولاً ونبياً، فإن العربي المسيحي يرى فيه آتة موحد العرب وصانع نهضتهم. وأنه ليس للعرب المسيحيين غير تاريخ واحد يعتزون به.. وهو التاريخ العربي الإسلامي الذي ساهموا فيه واعتزوا به.

ويشول قسطنطين زريق في هذا، ما علاقة النبي محمد صلى الله عليه وسلم بالقومية العربية، وما رسالته إليها؟، ويجب عن هذا السؤال قائلًا^(١):

«النبي محمد صلى الله عليه وسلم هو، أولاً، نبي الإسلام، عليه أنزل هذا الدين الكريم، وبواسطته انتشر في مشارق الأرض ومغاربها. وقد بلغ أثر هذا الدين كل ناحية من نواحي ثقافتنا العربية، فلما نستطيع اليوم أن نقيم تراثنا العربي القديم، سواء في الدين أو العلم أو الفن، إلا بعد فروع عميقة تنصوع من الدين الإسلامي وأحكامه... وهذا التراث العربي قسم من ثقافتنا الحاضرة بل هو أساسها الذي تقوم عليه.

والنبي محمد صلى الله عليه وسلم هو، من ناحية ثانية، مؤحد العرب وجامع شعوبهم، بُعث إليهم وهم أشد ما يكونون تفرقاً وحلماً... ونحن اليوم وقد عصمت بنا الأهواء الشخصية والمنازعات الحزبية، وقد رفعنا الملة والجهة إلى السماء الأعلى ووطننا الروح بلغادنا، لأجوج ما نكون في جهادنا القومي إلى رعياء، ينتسبون من شخصية النبي العربي قوة العقيدة وعزم الإيمان، فيخرجون إلى القتال في سبيل حريتهم القومية بحراً وإفحاماً.

والآن وبعد أن قلنا بهذا العرض السريع لكل من العولة والحدود، نرى أن الوقت قد حان للإجابة عن الأسئلة التي سبق أن طرحنا بمصدا في بداية هذا البحث، ونعيد تذكير القارئ بها: فتتساءل مرة أخرى: هل نجحت العولة في تحطيم الحدود أو اكتساحها والقفز من فوقها؟ وهل صمدت الحدود أمام تحدي العولة؟ وما مدى هذا الصمود؟ وهل تمكنت العولة من إلغاء مزايا الحدود وأهميتها؟ وما هي النتائج المترتبة على هذا الصراع الدائر بين العولة والحدود؟ وما انعكاس ذلك على الأمم والشعوب؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة تشكل المحور الرئيس في هذا البحث.

العولة والدولة

العولة كنظام سياسي ظاهرة قديمة تعود بداياتها إلى فجر الحضارات والمدنيات القديمة في الشرق، إلا أن مفهوم الدولة وشكلها ومسؤولياتها وواجباتها وأهدافها، هي من الأمور التي طرأ عليها الكثير من التغيرات عبر الأزمنة والعصور التاريخية. صحيح أن المجتمع البشري، منذ تكوينه، هو الذي لوجد السلطة لتتولى أمره، وتدير شؤونه، وتوفر له الأمن والاستقرار، وصحيح أن هذه السلطة تطورت فيما بعد إلى دولة، إلا أن هذه الدولة كنظام قد تعرض إلى الكثير من

التغيير. ففي أوروبا - على سبيل المثال- لم تظهر الدولة الحديثة إلا بعد التحرر من هيمنة البابا وانهار نظام الإقطاع، وتطلع الشعوب الأوروبية إلى تأسيس دول قومية. وربما كانت بريطانيا أول قطر أوروبي نجحت في تحقيق هذا الهدف، تلتها فرنسا، ثم سارت على دربهما وعلى ختامهما بقية الأقطار الأوروبية. وقد تميز القرن التاسع عشر بقيام الدول القومية الأوروبية، على أثر انتشار النزعة القومية أو العرقية.

ومن العوامل التي ساعدت على قيام الدول القومية في أوروبا التقدم العلمي والتكنولوجي وانتشار الأفكار الليبرالية، وزيادة الوعي القومي لدى الجماعات التي تنتمي إلى أصول مشتركة. وكان للتقدم العلمي والتكنولوجي أثره الكبير في نمو الثورة الصناعية وتضاعفها وانتشارها. وقد ترتب على ذلك زيادة كبيرة في الإنتاج، بحيث زاد على حاجة الأسواق المحلية، التي لم تستطع استيعابه، مما دفع الدول الصناعية إلى البحث عن أسواق في الخارج لتصريف مبيعاتها والحصول على المواد الخام اللازمة لها. وكان من نتيجة ذلك نشوب نزاعات ومنازعات قوية بين الدول الأوروبية الصناعية أدت إلى حروب استعمارية من أجل السيطرة على العالم. وكانت تسوى هذه النزاعات بتقاسم الدول الاستعمارية العالم فيما بينها^(٣). ونظرا لكون بريطانيا، آنذاك، القوة العظمى في العالم. وتملك أكبر قوة بحرية بعد تدميرها الأسطول الإسباني المسمى «الأرمادا» في عام ١٥٨٨م، فقد حصلت على نصيب الأسد من أراضي العالم حتى سميت الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس.

قامت كل دولة استعمارية بربط مستعمراتها بها، واعتمدت عليها في الحصول على المواد الخام اللازمة لصناعاتها - كما قلنا - وتزويدها بالطعام اللازم لسكانها، وفي الوقت نفسه أصبحت هذه المستعمرات سوقا محتكرا لمنتجات مصانعها، وميدانا بكرا لاستثماراتها المخصصة لاستخراج مواردها الطبيعية وتتميتها وتطويرها.

ولقد حققت الدول الاستعمارية هذه الغايات والأهداف من خلال شركاتها التي أنشأتها أو شجعت مواطنيها على تأسيسها. وكان ذلك بداية ما سمي بالشركات العالمية والتي منها، على سبيل المثال، شركة الهند الشرقية البريطانية، التي كان لها نفوذ كبير في شبه القارة الهندية، ومنطقة الخليج العربي.

لقد استباحَت هذه الشركات المستعمرات وتعدت على حدودها، ولكنها لم تستطع تحطيم حدود الأقطار الخاضعة لدول استعمارية أخرى، فقد استخدمت الحدود آنذاك كموانع وسدود تمنع دخول منتجات وسلع الدول المنافسة لها ضمن نطاق مستعمراتها. وإذا سمحت لها بالدخول فإنها كانت تفرض عليها رسوما جمركية عالية تدفع عند الحدود.

ولما حصلت هذه المستعمرات على الاستقلال، عقب الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥)، وعلى أثر حركات التحرر العالمية التي بلغت الأوج في الخمسينيات وبداية الستينيات من القرن

الماضي، قامت هذه الدول، حديثة الاستقلال، بوضع الخطط الاقتصادية الرامية إلى تنمية اقتصادياتها وتطويرها، وإنشاء صناعات وطنية. ومن أجل إنتاج هذه الصناعات عملت هذه الدول على حماية منتجاتها الوطنية من خطر المنافسة الأجنبية؛ مستخدمة الحدود التي مكنتها من منع دخول السلع والمنتجات الأجنبية أو فرض رسوم جمركية عالية عليها. ولكن بعض الشركات العالمية التي احتكرت استخراج الثروات الطبيعية وتطويرها وتصنيعها، وبخاصة تلك الثروات التي تتطلب تقنيات متقدمة وكفاءات عالية غير متوافرة في دول النشأ، كما هي الحال في صناعة استخراج النفط، وتطويره وتكريره وتصنيعه، ظلت مهيمنة على الأفطار المنتجة. لأن سوق مثل هذه الموارد عالمي، وليس محلياً أو إقليمي، وتعد الشركات النفطية العالمية، التي كان يطلق عليها «الشركات السبع أكبر» مثل على هذا النوع من الشركات التي تفرض شروطها على حكومات الأفطار المنتجة للنفط، وكانت هذه الشركات تظن الدعم والتأييد والمساندة من دولها التي تمتلك معظم أسهمها، وكانت هذه الشركات تنفخ لتدخل في شؤون الأفطار المنتجة للنفط، وكثيراً ما كانت تقوم بتغيير حكوماتها وتعيين حكومات تحل محلها، وتعبك المؤامرات ضد من يتصدى لأعمالها وأنشطتها من الحكومات⁽³⁾.

وعلى الرغم من محاولة الأفطار المنتجة للنفط التحرر من سيطرة هذه الشركات ونفوذها وتدخلاتها واحتكارتها لجميع مراحل «الصناعة النفطية» وإمكانياتها من إنشاء منظمة الأفطار المنتجة للبترول «الأوبك» لتتألف من حقوقها ومصالحها وسيادتها على مواردها، إلا أن نجاح هذه الأفطار في هذا الصدد ظل محدوداً لأسباب منها أن الدول الصناعية المانكة لهذه الشركات تشكل الأسواق الرئيسية للبترول، وأن هذه الدول على استعداد للدخاع عن مصالحها، ولو أدى ذلك إلى خوض حرب لهذا الغرض.

إن هذه الشركات العالمية الكبرى، التي يمتد كثير منها الحدود ويتخطى الدول القطرية والقومية، وأصبح يطلق عليها «الشركات متعددة الجنسية»، Transnational Corporations، هذه الشركات تعد اليوم من أهم وسائل القوة والهيمنة، فقد تمكنت من القفز فوق الحدود التي تفصل بين الدول والأقطار، وأزالت الحواجز الجمركية، وجميع القيود التي كانت مفروضة، وانتمتة في السياسات النقدية والمالية والاستثمارية، وتحركات رؤوس الأموال، وتطلبت على كل المقاييس التي تحول دون تدفق المعلومات والبيانات، فتمكنت بذلك الكثير من سلطات الدول التي كانت تمارسها ضمن حدودها السياسية، التي هي من أهم مفاوضات سيادتها الوطنية، فاصبحت هذه الدول اليوم عاجزة عن تطبيق ما كانت تقوم به بالأمس من تقود وصلاحيات على أرضها، صحيح أنها لا تزال قادرة على منع الصحف والكتب والمجلات وسائر أنواع الطبعات والصور والأفلام التي لا ترغب في دخولها إلى بلادها لأسباب تراها وجيهة، إلا أنها تضر بالأمم، وإما لأنها تعارض معتقدات شعبها وتقاليد ومعتقداته، إلا

أنها تجد نفسها حالياً عاجزة عن منع تدفق المعلومات والبيانات والأفكار والصور والأفلام والمسملات والتعليقات السياسية التي تنبش المحطات الفضائية، وأجهزة الكمبيوتر. وتستعين العولمة في التغلب على الحدود وتخطيها اقتصادياً بمؤسسات وهيئات ومنظمات مالية واستثمارية وتجارية سبق ذكرها. وهي صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي للإنشاء والتنمية، ومنظمة التجارة العالمية.

وهي المجالات الأخرى. كالفكر والثقافة والأمن. تستعين العولمة بأجهزة ومؤسسات وهيئات عالمية مثل اليونسكو، ومنظمات حقوق الإنسان، والدفاع عن الحريات والمعتقدات والأديان، وبأجهزة المخابرات في الدول الكبرى. مثل وكالة المخابرات المركزية الأمريكية C.I.A.

في الربع الأخير من القرن الماضي حدث تطور هائل في المجال الصناعي؛ مما جعل البعض يطلق على هذا التطور «الثورة الصناعية الثانية». وقد كان من نتائجها عدم قدرة الأسواق المحلية على استيعاب المنتجات الصناعية الوطنية المحلية، وكان لا بد من غزو الأسواق الخارجية، مما ساهم في ظهور الشركات المتعددة الجنسية سابقة الذكر، والتي أوكلت إليها مهمة هذا الغزو؛ مستخدمة في ذلك منجزات التقدم التقني. جاعلة العالم كله سوقاً لمنتجاتها تأمة الصنع، وشبه التامة. فبناء على النظام الجديد لتقسيم العمل أصبح التخصص لا يقتصر على إنتاج سلعة، وإنما صار التخصص يركز على إنتاج جزء من أجزاء من السلعة. بحيث تترك صناعة الأجزاء الأخرى من العملية الإنتاجية لما سبق آخرى من المصانع^(١٦).

إن هذه التغيرات والتطورات جاءت لصلصة الدول الكبرى التي يملك مواطنوها معظم أسهم الشركات المتعددة الجنسية، إلا أن شعوبها لم تكن هي المستفيدة، ولكن الفائدة انحصرت في الشريحة الرأسمالية المتفيدة في هذه الدول. وهذه التغيرات أدت إلى انتهاء عصر دولة الرفاه، التي كانت التطبيقات العامة تتمتع فيها بالكثير من المزايا، ويحظى فيها العمال بقدر كبير من التفوذ عن طريق نقاباتهم وجمعياتهم التي تسعى إلى الحفاظ على حقوقهم ومكاسبهم.

وقد أعادت هذه التغيرات إلى عصر الثورة الصناعية الأولى الذي شهد سيطرة رجال الأعمال وأصحاب الصناعات ونشوء البورجوازية التي حلت محل أرستقراطية ملاك الأراضي. وعادت الشركات إلى فرض شروطها على العمال. وصارت تهدد الحكومات التي لا ترضخ لمطالبها بنقل أنشطتها إلى دول أخرى تحظى فيها بمزايا كثيرة. مثل تخفيف الرسوم والضرائب وانخفاض أجور العمال، وعدم وجود نقابات تحمي حقوقهم وتضايق الشركات بمطالبهم. وهذا يفسر لنا أسباب قيام العمال في الدول المتقدمة بالمظاهرات في أثناء انعقاد المؤتمرات التي عقدت تحت مظلة العولمة؛ منددين بالعولمة، كما حدث في المنتدى الاقتصادي العالمي في دافوس وسيتل وروما.

وربما كان من العوامل التي ساعدت العولمة على تخليط الحدود السياسية عن طريق الشركات المتعددة الجنسية، سقوط الأنظمة الشمولية. وفشل تطبيق نظام مركزية السوق،

القطاع الخاص

ليحل محله نظام حرية التجارة أو نظام حرية السوق. وبموجب هذا التحول نظمت الدولة عن شركات القطاع العام ومؤسسات اوراق التأمين العامة والخدمات، والبنية التحتية، وباعتها إلى القطاع الخاص بحيث أنه اكتمل من الدولة وأكثر قدرة على إدارتها وتشغيلها. وعُرف هذا التوجه باسم الخصخصة Privatization.

وقد استعانت الشركات المحلية الوطنية بالشركات العالمية وخاصة المتعدية الجنسية. وهذا ما حدث في كثير من الدول العربية. ففي الأردن -على سبيل المثال- باعت الحكومة الأردنية لشركات القطاع الخاص كثيراً من الصناعات مثل صناعة الأسمنت وقطاع الخدمات مثل البريد والهاتف الأرضي والمحمول والكهرباء والماء. وقام القطاع الخاص بإدخال الشركات العالمية معه شركاء في الاستثمار في هذه المجالات باسم الشرك الاستراتيجي. بحيث توفر الخبرة والمعرفة الفنية التي يفتقر إليها القطاع الخاص المحلي. وقد تبين أن هدف الشركات الأجنبية هو تحقيق مصالحها الخاصة، ولو كان ذلك على حساب الوطن. وعند مصالح المواطنين، مما ساهم في زيادة الفساد بدلاً من مكافحته، كما كان يُعتقد.

هل الدول النامية صاعدة اقتصادياً؟

قد يتساءل البعض: ولماذا تخطى الدول النامية، ومن بينها الدول العربية، من العولمة الاقتصادية ما دام اقتصادها منذ استقلالها دائماً وغير متبور، وتطور في تلك الدول الكبرى التي كانت تستعمرها؟ وقد صرح الدكتور رفدي زكي حينما قال: إننا على الرغم من حصول مجموعة الدول المتخلفة على استقلالها السياسي في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وانفصالها عن النظام الاستعماري ذي الهيمنة السياسية المباشرة إلا أن هذه الدول من الناحية الواقعية، بقيت في حالة تبعية للاقتصاد العالمي وكجزء لا يتصل عنه، وذلك بفعل عاملين موضوعيين، أولهما هو نظام التخصص، والتقسيم العمل الدولي الذي ورثته هذه الدول من المرحلة الكولونيالية والاستعمارية، والذي فرض عليها نوعاً من الهيكل الاقتصادي الضيق الذي يربط -بالخارج- أكثر من ارتباطه بالداخل، من خلال توقيته على إنتاج وتصدير المواد الخام للمنتج الرأسمالي العالمي واستيراد المواد للصناعة عبر ما توفره عملية الصادرات من موارد.

أما العامل الثاني، فهو طبيعة التشكيلات الاجتماعية التي تكونت في حوض الاستعمار، التي تتميز بتعدد أنماط الإنتاج وخضوعها وترويحها بشكل عام إلى الأساليب الخارجية. وفي ضوء هذا الهيكل الضيق والتشكيلات الاجتماعية التي تبلورت منه «ولكنست» حوله، استمرت حالة التبعية الاقتصادية للخارج بعد الحصول على الاستقلال السياسي، إلا إذا تمكنت من تحقيق تحريرها الاقتصادي. أي نفي تبعيتها للخارج⁽¹⁾.

وقد حرصت الدول الاستعمارية السابقة على ربط مستعمراتها السابقة بروابط مختلفة، مثل رابطة «الكومنولث» البريطانية التي دخلت فيها دول كانت تستعمرها بريطانيا، و«الفرانكفونية» التي تضم دولاً تنطق باللغة الفرنسية، وكانت تستعمرها فرنسا.

وكان من نتائج هذه التبعة الاقتصادية للخارج. صعوبة قيام تكتلات اقتصادية لكثير من الدول النامية. وضعف التجارة البينية فيما بين هذه الدول. فعلى سبيل المثال، لم تتج الدول العربية في تنفيذ فكرة السوق العربية المشتركة التي طُرحت منذ الخمسينيات من القرن الماضي، في حين نجحت السوق الأوروبية المشتركة التي جاءت بعدها، وتطورت فيما بعد إلى وحدة اقتصادية، ثم إلى اتحاد أوروبي اعتمد عملة موحدة تمثلت في «اليورو».

وفي الوقت نفسه، فإن جميع اتفاقيات التعاون الاقتصادي العربي التي وقعت تحت مظلة جامعة الدول العربية لم تنفذ، وحلت محلها اتفاقيات ثنائية. ونحن لا نظن أن التبعة الاقتصادية للخارج هي المسؤول الوحيد عن إخفاق الدول العربية في إقامة وحدة اقتصادية، وزيادة نسبة التبادل التجاري فيما بينها، والتي لا تزيد على 8٪ فقط من حجم التبادل التجاري مع العالم، وإنما يُعزى هذا الإخفاق، بالدرجة الأولى، إلى عوامل سياسية، وعدم رغبة الدول العربية في التعاون الاقتصادي فيما بينها بسبب الحسابات الخاصة لكل منها، وبسبب تباين مصالحها، ونشوب النزاعات فيما بينها، ووجود القوانين المعقدة مثل هذا التعاون. ولذلك فإن أول خطوة ينبغي أن تخطوها الدول العربية من أجل تحقيق التعاون الاقتصادي فيما بينها، إلغاء هذه القوانين المعقدة، وسن أخرى تشجع وتسهل عمليات التبادل التجاري والتعاون الاقتصادي.

وعلى الرغم من التبعة الاقتصادية، فإن الدول النامية لم تكن معاملة بالكامل، حيث كانت تتمتع بحكوماتها داخل حدودها بسلطات واسعة، وبموجبها تتدخل في كل صغيرة وكبيرة في اقتصادها الوطني، فهي التي تتولى بنفسها رسم الخطط التنموية الاقتصادية والاجتماعية، وتنفيذها أو تشرف على تنفيذها، وتقوم بحمل نفقات وتكاليف البنى التحتية اللازمة للمشاريع التنموية، وتدير المرافق والخدمات العامة، وتقيم سياجا جمركيا لحماية صناعاتها الناشئة، وتضع القيود على تحرك رؤوس الأموال والسلع والبضائع، وكانت تملك هامشا كبيرا من المناورة للتحرر أو التهرب من سلطات كل من صندوق النقد الدولي والبنك الدولي وفيودهما، نظرا لوجود الخيارات والفرص الكثيرة أمامها، آنذاك، التي تمكنها من الحصول على مساعدات وقروض من القوى الكبرى المتنافسة، في ظل نظام القطبية الثنائية، الذي كان يتمثل في الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفييتي، واشتغال ما سُمي بالحرب الباردة بينهما. وقد تغير هذا الوضع بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وسقوط نظام القطبية الثنائية و بروز الولايات المتحدة الأميركية قطبا وحيدا في العالم، وقوة عظمى لا تناقض، بحيث أصبحت تفرض وجودها ونفوذها وسيطرتها على الساحة الدولية.

وفي الوقت نفسه، وكما يقول جلال أمين، فإن أشياء جديدة ومهمة قد طرأت على ظاهرة العولمة في الربع الأخير من القرن الماضي، منها⁽³⁷⁾:

العولمة والتجارة

١ - انهيار أسوار عالية كانت تحتمي بها بعض الأمم والمجتمعات من سيل العولمة - لقد اكتسح سيل العولمة مناطق مهمة من العالم كانت معزولة بدرجة أو بأخرى، مثل دول أوروبا الشرقية والصين.

٢ - الزيادة الكبيرة في تنوع السلع والخدمات التي يجري تبادلها بين الأقطار. وتنوع مجالات الاستثمار التي تتجه إليها رؤوس الأموال من بلد إلى آخر.

٣ - ارتفاع نسبة السكان - في داخل كل قطر، التي تتفاعل مع العالم الخارجي وتأثر به - سواء كان ذلك عن طريق الاتصال عبر وسائل الاتصالات الحديثة، أو بواسطة السياحة، أو بالتحولات المالية الخارجية.

٤ - لم يقتصر التبادل بين الدول على السلع ورؤوس الأموال، بل تعدى ذلك إلى تبادل المعلومات والأفكار. وأصبح هو العنصر الغالب على العلاقات بين الأمم والشعوب والأقطار. وكان لهذه الأمور تأثيراتها المباشرة وغير المباشرة على الدولة، التي فقدت - كما قلنا - الكثير من سلطاتها، فتغيرت الكثير من سماتها، مما جعل الاقتصادي «غونار ميردال» Gunnar Myrdal يطلق على هذا النوع من الدول مصطلح «الدولة الرخوة» The Soft State^(٣٧).

العولمة والحيود الثقافية والقيمية

يبدو أن هناك من خللوا العولمة ورغبوا بها، «انكسروا» بفورسها، ودعوا إلى السير في ركابها، ومزلاء ولا شك. وضوا صيحة إعلام تظهر العولمة على غير حقيقتها، وزين مظهرها، وأطش جواهرها، خصوصاً بعد أن تمكنت العولمة من توظيف هذا الإعلام لصلحتها؛ خدمة لأغراضها وأهدافها. فقد صور الإعلام العولمة على أنها عملية تحرير الإنسان من دكتاتورية الدولة القومية، والانتقال من الحكومات الشمولية السلطوية، وتحقيق الحرية والديمقراطية والانطلاق من أفق ثقافة محلية محدودة إلى أفق ثقافة عالمية واسعة ورحبة، والتخلص من التعصب لأيديولوجية فكرية أو دينية متعصبة ومتغلظة، إلى أفكار عقلانية متحررة توفيقاً إلى عالم تسود فيه المساواة بين البشر، وينعم الجميع فيه بالعدل، ويحظى فيه الإنسان بحقوقه كاملة، وتحقيق المراد حريلها وتأمين كرامتها، ويتمتع فيه الأطفال بحقوقهم.

إنهم يسوقون العولمة علينا تلك الشعارات البراقة ويوهمون الناس بأن العولمة اتفاح على الثقافات المحلية بما تشتمل عليه من قيم وأفكار وأداب وفنون. كما ساقوا الاستثمار في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قائلاً إنه رسالة الرجل الأبيض، كلف نفسه بها من أجل نشر الحضارة الغربية والعلمية والمدنية ومحاربة الجهل والتخلف.

إذا كانت التجليات الاقتصادية للعولمة - كما سجل شرحها - أكثر وضوحاً، وأصبحت شهيرة، وأن الدول النامية قد جرت عولتها اقتصادياً، فإن التجليات الثقافية للعولمة

يبدو في كثير من الحالات غير واضحة المعالم، رغم أنها أشد خطورة على ثقافة الأمة وهويتها وانتمائها القومي. فمن المعلوم بأن لكل شعب ثقافته الخاصة به، التي بها تتشكل حدوده الثقافية. وبطبيعة الحال فإن الفرد يستمد ثقافته من الأسرة التي نشأ وتربى فيها، وتلقى منها عقيدته وأخلاقه وسلوكياته وعاداته وطبائمه. وفي المدرسة تتصلق تربيته وسلوكياته، ويتلقى فيها العلوم والقيم والمبادئ والمثل، إلا أن تفكك النظام الأسري، وتدهور النظام التعليمي جعل الفرد يبحث عن مصادر جديدة لمقومات ثقافته، فجاءت المعولة لتلبي طلبه وتملأ الفراغ الذي نتج عما أصاب الأسرة والمدرسة من خلل وتقصير. وعن طريق ثقافة الصورة التي حلت محل الثقافة المكتوبة تمكنت المعولة من استقطاب الأجيال الصاعدة في المجتمع. وكما يقول عبد الإله بلقزيز^(٩٠): «في وسعنا تعريف ثقافة المعولة سلباً بالقول إنها ليست الثقافة المكتوبة... ثقافة المعولة هي ثقافة ما بعد المكتوب... وليست ثقافة ما بعد المكتوب تلك سوى ثقافة الصورة... الصورة هي اليوم، المفتاح السحري للنظام الثقافي الجديد: نظام إنتاج وعي الإنمان بالعالم. إنها المادة الثقافية الأساس التي يجري تسويقها على أوسع نطاق جماهيري، وهي تلعب - في إطار المعولة الثقافية - الدور نفسه الذي لعبته الكلمة في سائر التواريخ التي سلفت: إن الصورة أكثر إغراء وجذباً وأشد تعبيراً وأكثر رسوخاً والتصاقاً بالعقل... والصورة لا تتطلب مهارة ومعرفة للغة، لأن الصورة لغة عالمية تفهمها جميع الأمم والشعوب والبشر كافة، سواء كانوا جهلة أو متعلمين؛ لأنها قادرة على تحطيم الحاجز اللغوي».

لقد كانت الأيديولوجيا في الماضي، وفي أثناء الصراع الأيديولوجي، هي المسؤولة عن تشكيل الوعي لدى الفرد، أما اليوم وفي عصر المعولة، فقد أصبحت الصورة السمعية البصرية، التي تسعى إلى تسطيح الوعي، أي جعله يركز على ما يجري على السطح من صور ومشاهد إعلامية مشيرة للإدراك وتحجب العقل وتطله عن التفكير فيما وراء هذا السطح. إنه غزو واختراق لثقافة الأفراد والأقوام والأمم^(٩١). ويعرف الغزو بأنه: «محو الذاكرة التاريخية، ومحو اللغة الوطنية وتشويه التكوين النفسي، ومن ثم دفع الشعب الضحية إلى حالة النكوص أو الانحلال التي تتمثل في نوع من اللامبالاة الكاملة وفقدان الانتماء»^(٩٢). والغزو الثقافي أخطر من الغزو العسكري؛ لأنه يظل قائماً في عقول الناس، وعنده هو تدمير الأجيال ومحو ثقافتهم واستبدال ثقافة أخرى مختلفة بها، وهو في الوقت نفسه يعمل على تعريف الأمة مما يولد إنقاصاً في شخصيتها؛ ويجعلها منقسمة على نفسها، فتتصدى فئة من الناس للدفاع عن ثقافة الأمة وحضارتها وتطالب بالعودة إلى الماضي^(٩٣).

ويشمل الاختراق الثقافي أموراً كثيرة منها:

- ١ - خضوع الدول المستقبلية للعولمة الثقافية لشفاقة الدولة المهيمنة واعتمادها عليها في تبني قيمها وفكرها وعقائدها.
- ٢ - شيوع نمط عالمي موحد للسلوك الاستهلاكي. وهذا يتجلى في الأزياء والملابس والأطعمة والأشربة الأمريكية التي اشتهت لها مكاتب وكالات في كثير من أقطار العالم.
- ٣ - تعطيل الإرادة الوطنية للدول التابعة ثقافياً. وقدانها السيطرة على إعادة تكوين ذاتها. إذا كانت ثقافة الدولة وعقيدتها الثقافية جزءاً من كيان الدولة وسيادتها، فإن الغزو أو الاختراق الثقافي يمد عدواناً على حدود السيادة للدولة. وتعني السيادة حق الدولة في التحكم بإقليمها - ضمن حدوده السياسية - بكل مشكلاته دون الخضوع لسيادة من تنسب طبيعتها.
- لا شك في أن غزواً ثقافياً كهذا يواجه بمقاومة عنيفة، خصوصاً إذا ارتبط بتغيير المفاهيم والقيم والدراسية. وهذا ما تطالب به الولايات المتحدة الأمريكية حكومات الأقطار العربية والإسلامية بدعوى مكافحة الإرهاب.

هل ستتملك العولمة هذا القدر على الحدود؟

إذا كانت العولمة - كما يشول خلال أمين^(١٢)، ظاهرة اجتماعية، بمعنى أن تغلوب أجزاء العالم وتضائل المسافات الفاصلة بين جزء وآخر من العالم متاربياً ومكثراً، لا مجال لوقفه أو صدده، فإن ذلك لا يعارض مع الحدود، التي لا خلاف لها بالحد أو القريب. ولا تلقى عطفة أمام وصل أجزاء العالم واقتطاره ببعضه ببعض. ما دام هذا الوضع لا يكون على حساب الحدود، أي بالغائها أو التفتدي عليها، والتمزق هونها. إن انسياب السلع والخدمات والعمالة ورؤوس الأموال وعناصر الإنتاج عبر الحدود ييسر وسهولة ومن دون عقبات أو عوائق يمكن تنظيمه بموجب اتفاقات ومعهنات وبرتوكولات دولية، أو ضمن وحدات اقتصادية لا تزيل الحدود ولا تلغيها نهائياً من الوجود، ما دامت لهذه الحدود وظائف كثيرة تقوم بها، ولكونها ترتبط بمسألة السيادة للدولة على إقليمها.

وفي الوقت نفسه، فإن الحدود غير معينة بشكل كبير فيها إذا طبل العالم نظاماً اقتصادياً واحداً، فزال بموجب الفواصل الاقتصادية، فإن يكون ذلك نهاية التاريخ، كما قال هرنسييس فوكوياما، عضوية سقوط الشيوعية في نهاية الثمانينيات من القرن الماضي وانتصار الرأسمالية والليبرالية^(١٣). وقد تعرض هذا القول لكثير من النقد. فالصراع داخل المجتمع لم يحسم بعد لمصلحة البشرية، وأن الوصول إلى مرحلة الديمقراطية والليبرالية لم تتحقق بعد.

وبما كان أكثر ما يهم الحدود وتعضاه من ظاهرة العولمة هو ما تسعى إليه العولمة من إزالة الحدود لإقامة مجتمع عالمي تختفي فيه الفواصل الاقتصادية والثقافية والقومية والعرقية والإثنية.

ويسيطر عليه نظام اقتصادي واحد وثقافة واحدة لقوة دولية واحدة تهيمن بواسطتها على العالم. وتتمكن من خلالها من محو هويات الأمم وثقافتاتها. ولو نجحت العولمة في هدفها هذا فإن التاريخ ليس هو الذي ينهي وإنما الجغرافيا ستختفي. وقد سبق للعالم الجغرافي «جون جوثمان» أن قال: لو كانت الأرض كرة مستوية كالبلياردو لاختفى من الوجود شيء اسمه الجغرافيا. وهذا القول يعبر عن مفهوم الجغرافيا التي تدرس التباين على سطح الأرض، والاختلافات المكانية، وما يتسم به كل مكان من صفات ومزايا تميزه عن غيره من الأماكن التي تفصلها بعضها عن بعض حدود، هي في الغالب غير مرئية وليست ظاهرة على الواقع. وهذه الحدود لا تفصل الأماكن فقط وإنما تبين انتشار ظواهر سطح الأرض الطبيعية والبشرية. وتتمثل الظواهر الطبيعية في أشكال السطح المختلفة والأنماط المناخية، والتوزيعات النباتية والحيوانية. أما الظواهر البشرية فكثيرة، لعل من أهمها الوحدات السياسية والتوزيعات السكانية، وأشكال المجتمعات البشرية، وأنواع الأنشطة والفعاليات الاقتصادية، والمجموعات العرقية والثقافية.

إن ما نادى به «هوكوياما» يتعارض مع نظرية «صموئيل هنتنجتون» المسماة «صدام الحضارات»، التي تقول إن العالم لا يتجه إلى الوحدة والتماثل بقدر ما ينحرف إلى التباين. وينزلق إلى صدام بين الحضارات في العالم، والتي حصرها هنتنجتون في ثمانين مجموعات حضارية على النحو التالي^(١١):

- ١ - الحضارة الصينية أو الكونفوشيوسية، ومركزها الصين، وتنتشر اليوم في جنوب شرق آسيا
- ٢ - الحضارة اليابانية، وتتركز في الجزر اليابانية.
- ٣ - الحضارة الهندوكية أو الهندية، ومركزها شبه القارة الهندية
- ٤ - الحضارة الإسلامية، وتتركز في البلاد العربية، وتنتشر في الأقطار الإسلامية.
- ٥ - الحضارة الأرثوذكسية، ومركزها روسيا، وتنتشر في دول شرق أوروبا.
- ٦ - الحضارة الغربية، وتنتشر في دول أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية وكندا وأستراليا.
- ٧ - الحضارة الأمريكية اللاتينية، وتنتشر في دول أمريكا اللاتينية.
- ٨ - الحضارة الأفريقية أو الزنجية، وهي حضارة محتملة وموطنها القارة الأفريقية.

وقد تعرضت هذه النظرية لانتقادات كثيرة، وعدّها كثيرون هجوما وحملة عنيفة على الإسلام، لأنها جعلت الإسلام الخطر الأكبر الذي يهدد الحضارة الغربية. والعدو التقليدي لها. وعلى أي حال فإن تساؤلات «هوكوياما» و«هنتنجتون» قد تجاهلت القضية الأساسية في العولمة. فلفل التساؤل الأقرب إلى طبيعة ظاهرة العولمة هو التساؤل عما إذا كنا بصدد نهاية الجغرافيا وليس نهاية التاريخ؟ فمع تراجع أهمية الحدود السياسية وتقلص سطوة المكان، فهل اختفت أو تضاعفت أهمية الجغرافيا؟ وخطورة الجغرافيا أنها ليست فقط حدودا سياسية، بل هي مواقع مكانية وموارد طبيعية^(١٢).

العولمة والتجارة

فحينما يختص بالمواقع المكانية، فهي مسألة ليست مطلقة وإنما نسبية. ذلك فإن هناك أماكن لتغير أهمية مواقعها استراتيجيا بحسب التغيرات والتسجلات على سبيل المثال لم تكن بريطانيا تغطي بموقع جيد قبل حركة الكشوف الجغرافية، فقد كانت تقع في نهاية العالم المعروف آنذاك، ولكن بعد كشف الأمريكيتين أصبحت همزة الوصل بين العالم القديم والعالم الجديد. ولا نطعن أن العولمة لها علاقة بذلك، وسيظل للمكان أهميته بحسب موقعه الجغرافي والاستراتيجي، كما هي الحال في المنطقة العربية أو إقليم الشرق الأوسط.

أما الموارد الطبيعية التي تعطي للمكان أهميته وتميزه، فإن الثورة التكنولوجية الجديدة قد ساعدت على تراجع أهمية كثير منها. وبالتالي خففت من حدة المكان (الجغرافية)، وإن التأثير الأكبر لتلك الثورة كان في اختصار المسافات والقص من فوق الحدود، ويظهر ذلك بوجه خاص في ثلاثة ميادين تتعلق بنقل المعلومات والأموال والسلع. وقد سبق أن أشرفنا إلى أن التقدم في مجال الاتصالات قد جعل العالم يشبه القرية الكونية، حيث تنتشر المعلومات في جميع أنحاء العالم في لحظات بواسطة الفضائيات والإنترنت والفاكس والهيد الإلكتروني والتلفزيون المحمول، وكلها أجهزة وأدوات تدخل في الحدود وتختار الحواجز بالكلفة زهيدة.

وارتبط بهذا المنظر التكنولوجي وما طرأ على الشؤون المالية والمصرفية بشكل عام، حرية تحرك رؤوس الأموال من مكان إلى آخر، وفي لحظات دون أن ندركها عين أو نوقعها يد رقيب. وهكذا استطاعت هذه الأموال أن تنظر على الحدود السياسية. وأخيرا فإن النظام العملي الجديد للتجارة مع المنظمة العالمية للتجارة، قد فرض على الدول ضرورة تحرير تجارتها الخارجية وإزالة القيود الكمية والجمركية التي تحول دون انتقال السلع بحرية من مكان إلى آخر.

إن هذه الصورة، التي تُعطي للشخص انطباعا بأن الحدود لم يعد لها أهمية، تتناقض مع صورة أخرى تتمثل في الحواجز أو الحدود الاستثنائية التي تقام لنحول دون حرية انتقال الناس من مكان إلى آخر، ففي الوقت الذي يكثر فيه الحديث عن عالم معولم -أي بلا حدود- تتعده معظم الدول، وبخاصة المتقدمة، إلى فرض القيود والضوابط التي تمنع انتقال الأفراد، وبالتالي تقيدهم من التنقل التامة، إلى أراضيها -فظوانين الجنسية والهجرة تلجأ بشكل متزايد، وبخاصة بعد التطورات الحداثي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١، وبذريعة مكافحة الإرهاب، لمنع دخول الأجانب إلى الدول المتقدمة، وإن الدعوة إلى حرية التنقل وإزالة الحدود بالنسبة إلى السلع والأموال والمعلومات يقابلها عقل حثيث وسياسات ضيقة لإقامة قيود فدرالية جديدة لمنع الهجرة من الدول النامية إلى الدول المتقدمة، ويظهر هذا بوضوح في الإجراءات المشددة التي تقوم بها السلطات الأوروبية، في الوقت الحاضر، لمنع تسلل الأفراد والجماعات الطامعين من القارة الأفريقية ومنطقة الشرق الأوسط من الدخول إلى أراضيها^(١٢).

إن التناقضات التي بين كل من المعولة والثورة التكنولوجية قد أدت إلى تقريب المسافات بين الأمكنة. وإزالة الحدود والحواجز، إلا أنها في الوقت نفسه عملت على زيادة العزلة النفسية للأفراد وجعلتهم يعيلون إلى الوحدة والانطواء والابتعاد عن الناس. فوسائل الاتصال الحديثة كالتلفزيون والكمبيوتر والإنترنت كلها أجهزة مكنت الفرد من الحصول على معلومات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو رياضية دون أن يتفاعل مع الغير. وإنما يحصل عليها وهو وحيد داخل غرفته⁽¹⁷⁾.

وبناء عليه نقول: إنه على الرغم من أن منجزات الثورة التكنولوجية، التي تعد من أهم آليات المعولة، أدت إلى توسيع أفق الفرد، وإزالة حواجز الزمان والمكان وحدودهما، إلا أنها في الوقت نفسه أوجدت حدودا وحواجز نفسية، لم تكن موجودة من قبل، مما زاد من عزلة الإنسان ووحدته وانطوائه على نفسه. وقد نتج عن هذا كثير من المشاكل في المجتمعات لعل من أهمها المشاكل النفسية.

فلنا فيما سبق، إن المعولة، عبر وسائلها وآلياتها المختلفة، تقوم بفزو ثقافات الأمم والشعوب ومحو هوياتها وانتمائها. فهل ستنجح المعولة في تحقيق هدفها؟ علما بأن هذه الهويات تشكل الحدود التي تفصل وتميز الأمم والشعوب والمجتمعات بعضها عن بعض. وقبل الإجابة عن هذا السؤال يحسن بنا تعريف المفهوم بكلمة «هوية»، التي تعادلها في اللغة الانجليزية Identity. الهوية هي الامتياز عن الأغير، أي ما يميز الشخص عن غيره. وهي هوية فردية. أما ما يميز الجماعة عن الجماعات الأخرى، فهي هوية جمعية، بينما ما يميز الوطن أو الأمة عن غيرها من الأوطان والقوميات، فهي هوية وطنية أو قومية.

ويمكن القول إن الهوية تعبر عن خاصية مطابقة الشيء لنفسه أو لمثله. وتعني الهوية في المعاجم الحديثة حقيقة الشيء، أو الشخص المطلق، المشتملة على صفاته الجوهرية، والتي تميزه عن غيره. وتسمى أيضا وحدة الذات.

وخلاصة القول:

إن الهوية الثقافية والحضارية لأمة من الأمم، هي القدر الثابت والجوهري المشترك من السمات والقسمات العامة، التي تميز حضارة الأمة عن غيرها من الحضارات، والتي تجعل للشخصية

الوطنية أو القومية طابعا تتميز به الشخصيات الوطنية والقوميات الأخرى⁽¹⁸⁾.

وبناء على هذه التعريفات فإن الهوية تعبر عن اعتزاز الإنسان بشخصيته وانتمائه لجماعته ولوطنه ولأمته. وما دامت الهوية مرتبطة بالشخصية - سواء كانت فردية أو جمعية أو وطنية - فإن محوها يعني محوها للشخصية. وهذا مستحيل، ذلك أن المصالح المشتركة للشعوب والحكومات لن تتحقق في إطار النظام الدولي الذي أخذ يتبلور ويتشكل في أعقاب انتهاء

الهوية والتعدد

الحروب البارزة، بتجاوز هويات الأمم والشعوب، أو بمعنى خصوصياتها الثقافية والحضارية وبعندها، حتى لو كانت وراء ذلك كله، قوة باطشة وإرادة قاهرة.

ولذلك فإن العولة لن تستطيع بحال من الأحوال أن تكون تقييماً حقيقياً للهوية. ولن تتمكن من إلغاء حدود هويات الأمم والشعوب، وتعمو ثقافتها التي هي مصدر اعتزازها، ورمز سيادتها وكرامتها، وهذا ما أكدته المؤتمر العام لتنمية الأمم المتحدة للثقبة والعلم والثقافة «اليونسكو» في دورته الرابعة عشرة بتاريخ 11/4/1976. في اللغة الأولى من إعلان مبادئ التعاون الثقافي الدولي:

1 - لكل ثقافة كرامة وقيمة يجب احترامهما والحفاظة عليهما.

2 - من حق كل شعب ومن واجبه أن ينمي ثقافته.

3 - تشكل جميع الثقافات، بما فيها من تنوع خصب، وبما بينها من تباين وتأثير متبادل،

جزءاً من التراث الذي يشترك في ملكية البشر جميعاً.

وليس في تنوع الهويات وتعدد الخصوصيات ما يتعارض وقضاء المصالح المشتركة بين الأمم والشعوب في إطار التعاون الإنساني القائم على قاعدتي التعارف والتعاضد، وإنما ينطوي هذا التنوع على عناصر تقيي الهول الإنسانية المطرية نحو احتلال أسباب التقدم والرفق بحافظ من التفاضل الطبيعي، وببواضع من الدفاع الحضاري، وما دامت الهوية بهذا الرسوخ في طبائع الأمم والشعوب فلا مسيل إلى تجاهلها أو محوها أو حجبها في بوتقة هوية واحدة مهيمنة ذات سيطرة وتقوذ مهيما تكن التراجع. قبل في ذلك خروج على طبيعة الأشياء فقطع أو نعرد على سخن الكون وقطرة الحياة، وإنما في محاولة إلغاء هويات الشعوب بالقهر والإكراه، خرق للقوانين المتعارف عليها عند البشر، ومن خطر بقواعد القانون الدولي، وتهديد للأمن والسلم والاستقرار في العالم⁽¹⁾.

لعل من أبرز الأمثلة على فشل جميع المحاولات الرامية إلى محو حدود الهوية القومية للأمم والشعوب تجربة الاتحاد السوفييتي، فقد عمد ستالين إلى إجراءات قاسية من التقمع القوي والتجهير، وقد أشار منيف التوزار إلى هذه الظاهرة حيث قال⁽²⁾: «كان تفكير ستالين وإنجلز بوجوب إزالة القوميات واعتبارها مجرد اختراعات بورجوازية يستند إلى أساسين: أولهما أن العالم لا ينقسم في الواقع إلى قوميات مختلفة، وإنما إلى طبقات فحسب... لذا برز شعار ما يعمل العالم المتحدوا، وثانيهما أن وظيفة الحكومة هي فقط تثبيت مصالح الطبقات التي تنتمي إليها، لذا وجب إلغاء هذه الحكومات وما تعكس من مصالح طبقية، وليست القومية هي التي تربط الناس، ورفض الحكومة التي تتعامل بها القومية سياسياً».

لم ينجح ستالين في صهر القوميات في بوتقة الدولة، وفشل في تحويل الصراع الطبقي من صراع قوميات إلى صراع طبقات وبناء ما سمي «الأمة الاشتراكية». ففي الحرب العالمية الثانية (1939 - 1945) حاربت بعض القوميات غير الروسية مثل الأوكرانيين والشركس

والوقوف مع القوات الألمانية الزاحفة نحو الاتحاد السوفييتي. مما جعل ستالين بعد الحرب يقوم بأعنف وأقوى تطهير عرقي لم يعرفه التاريخ من قبل^(١١).

ولا شك في أن هذا التطهير العرقي - إن دل على شيء - فإنما يدل على فشل ما سمي بنظرية الأمة الاشتراكية، وهي من النظريات المركزية في المجال الاشتراكي. والأمة الاشتراكية هي منظومة أمة بعلاقاتها الأممية، وإن أي خروج، أو نهوض قومي أو نملل لأقلية، أو المطالبة بتقرير المصير لمجموعة صغيرة أو كبيرة، كان يفسر فوراً بأنه تعصب قومي بورجوازي لا بد من مواجهته بقسوة وبلا هوادة^(١٢).

لقد فكرت السلطات الشيوعية في تكوين إنسان سوفييتي جديد يكون انتماءه أيديولوجيا للاتحاد السوفييتي، وأن الجماعات في النهاية لا بد أن تندمج وتنشئ ثقافة سوفييتية حقيقية. لقد اعتقد الشيوعيون بأن منع التطور القومي وإزالة الحدود القومية بين الأمم والشعوب وكبت الشعور بهما، تؤدي إلى تقريب العالم وعودة الشعوب والقوميات في ظل قانون الاشتراكية العلي بنظام اقتصادي واحد يسود العلاقات بين الأمم والدول، ويولد ثقافة أممية تأخذ سماتها من متطلبات العولمة ومتطلباتها^(١٣).

وخلاصة القول فإن القوميات في الاتحاد السوفييتي كانت مناهبة، ومستعدة للتعبير العلني عن أمانيتها القومية. وعن وجودها الحي الذي لم يشأ أن يحد من شأنها بالفكر الأممي. وإن ظاهرة كمون الوعي القومي التي تكررت في التاريخ إزاء محاولات الكبت والفهر الإمبراطوري وسيادة القوة لا تلغي أبداً وجود هذا الوعي. ولا تذهب به إلى مذاهب تحل محل الروابط القومية وعلاقاتها بين أبنائها.

إن ما حدث من انهيار للاتحاد السوفييتي والكتلة الاشتراكية في دول أوروبا الشرقية وتفكك الاتحاد اليوغسلافي ما هما إلا حركات تحرر شعبي. والشيء نفسه يقال عن تفكك تشيكوسلوفاكيا إلى دولتين هما: دولة التشيك، ودولة سلوفاكيا. وهذه الأحداث تدل على أن الدور الذي لعبه الوعي القومي في هذه الحركات، كان كبيراً ومهما ومحورياً.

وبناء على ما تقدم، فإن الحدود القومية التي ترسم أو تتشكل أو تقوم على أساس قومي ثقافي أو عرقي وإثوحرافي لا يمكن إزالتها أو إلغاؤها وتجاوزها، وستظل الهوية الثقافية للأمم والشعوب والأقوام بمنزلة الرصيد التاريخي الذي يستمد منه الأفراد انتماءهم، وتتشكل بموجبه شخصياتهم الفردية والجمعية والوطنية والقومية، التي تظل مصدر عزتهم وعنوان كرامتهم واستقلالهم، ومنها يستمدون تطلعاتهم وآمالهم المستقبلية. إن الثقافة الوطنية والقومية التي تعد أهم وأبرز مكونات الهوية للوطن والأمة ستظل مبعث اعتزاز الأمة بنفسها وتاريخها وراثتها، ولا يمكن للعولمة أن تمحوها أو تزيلها من النفوس، وتطمس هويتها من القلوب. ولا شك في أن الأخطار التي تواجه الأمم والشعوب تدفعها إلى التمسك بهويتها وثقافتها، وتدفع عن نفسها، بل وتحارب الأخطار تحت رايته.

مواضيع البحث

1. عبد الله عبد الحادي (أكتوبر/ديسمبر 1999)، الدولة: حدودها وفروعها والغنية التعامل منها، عالم الفكر، ص 80.
2. بول هيرست وجراهام طومسون (سبتمبر 2001)، ما الدولة: الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، ص 17 و 18.
3. عبد الله عبد الحادي، مرجع سابق، ص 82.
4. باسم علي حريصان (2001)، الدولة والحدود الثقافي، دار الفكر العربي، بيروت، ص 87 و 88.
5. المرجع نفسه، ص 87.
6. وليد عبد الصبي (1992)، لدول المستعمرات في نظريات العلاقات الدولية، مؤسسة الشؤون الإسلامية والفكر، الكويت، ص 117.
7. وعدي زكي (أكتوبر 1998)، الاقتصاد السياسي لبطانة - تحليل لأخطار مشكلات الرأسمالية المعاصرة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، ص 219 - 229.
8. حازم البيهوتي، (مايو 2000)، النظام الاقتصادي الدولي المعاصر من نهاية الحرب العالمية الثانية إلى نهاية العرب، الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، ص 80 - 128.
9. باسم علي طومسون، مرجع سابق، ص 76 و 77.
10. حازم البيهوتي، مرجع سابق، ص 122.
11. المرجع نفسه، ص 122.
12. المرجع نفسه، ص 120 - 121.
13. بول هيرست وجراهام طومسون، مرجع سابق، ص 103 و 104.
14. هانس - بيتر مارتن وهارالد شومان (أكتوبر 1998)، طبع الدولة: الاعتداء على الديمقراطية والرفعية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، ص 206.
15. المرجع نفسه، ص 206 و 207.
16. محمد فلاح منقول (1997)، مشكلات الحدود السياسية، دراسة موضوعية تطبيقية في الجغرافيا السياسية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص 71 و 72.
17. Bowman, I. (1928) The New World: Problems in Political Geography London, Hamap, p. 31
18. هناك الكثير من البحوث والكتب التي تبحث في مشاكل الحدود في الوطن العربي تذكر منها:
- محمد عبد الله خالد عبد القادر (2000)، الحدود الكويتية العراقية، دراسة في الجغرافيا السياسية، مركز البحوث والدراسات الكويتية، الكويت.
- عبد الله يوسف الفهم (مشراف) (1991)، تصميم الحدود الكويتية العراقية، العمل التاريخي والإرادة الدولية، مركز البحوث والدراسات الكويتية، الكويت.
- فاطم عبد الواحد الجاسور (2001)، إشكالية الحدود في الوطن العربي، دراسة في الصراعات السياسية والتحديات الحدودية العربية العربية، دار مجدلاوي للطباعة والنشر، عمان.
- Albuharna, H.M., (1993) The Arabian Gulf States: their legal and Political Status international Problems, and their literature du libans Beirut
- Gregg A. R. (2003) Strains Across The Border Maclean 30/12/2002-6/1/2003 vol. 115/116 Issue 5291 P.32

المرجع نفسه. 90

Bashford A. (Oct. 2002) At the Border Contagion Immigration Nation. Australian Historical Studies vol. 32 Issue 120 P.344. 91

Dagostino J. A. (24/6/2002) Put U. S. Troops on U. S. Borders Human Events vol. 58 Issue 24 p. 1-2. 92

Curr K. (Oct. 2002) Building Bridges and Crossing Borders\ School Science and Mathematics vol. 102 Issue 6, P. 285 93

Doig J. W. (Mar. 2002) Territorial Modernity and Public Space: Lessons from the Politics of Water Conflict Along the US/Canadian Border The European Journal of Social Sciences vol. 15, Issue 1 P. 11. 94

Tagliacozzo E. (Aug 2001) Border Permeability and the state in southeast Asia: Contraband and Regional Security Contemporary southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs vol.23 Issue 2, P. 254. 95

Huntington E. (1951) Principles of Human Geography Wiley INC. New York P. 654 96

المرجع نفسه، ص ٦٥٥. 97

المرجع نفسه. 98

ناظم عبد الواحد الجاسور (٢٠٠٢)، إشكالية الحدود في الوطن العربي، دراسة في الصراعات السياسية والخطافات الحدودية العربية العربية، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، ص ١٦. 99

محمد فاتح عتيل- مرجع سابق، ص ١٦٦. 100

قسطنطين زريق (١٩٤٠)، الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المفتوحة في الشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٢٠-٢٢. 101

جلال أمين (١٩٩٨)، الدولة والمولة والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ١٥٥. 102

للاطلاع على دور الشركات النفطية وتدخلها في الشؤون الداخلية للأقطار المنتجة للبترول، انظر: أنتوني سافيسون (١٩٧٦)، الشركات السبع: شركات البترول الكبرى والعالم الذي صنعته، معهد الإنماء العربي، بيروت. 103

جلال أمين، مرجع سابق، ص ١٥٩. 104

رمزي زكي، (ديسمبر ١٩٨٤)، الشبكة السكانية وخرافة المalthusية الجديدة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٤٢٩ و ٤٣٠. 105

جلال أمين، مرجع سابق، ص ١٥٥ و ١٥٦. 106

المرجع نفسه، ص ١٦٢. 107

عبد الإله بلقزيز (١٩٩٨)، العولمة والهوية الثقافية: عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة، في العرب والمولة، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٣٩٤ و ٣٩٥. 108

محمد عابد الجابري (١٩٩٨)، العرب والمولة، العولمة والهوية الثقافية، تقييم نقدي لدراسات العولمة في المجال الثقافي، في العرب والمولة، مرجع سابق، ص ٣٠١. 109

شوقي حلال (١٩٨٧)، الغزو الثقافي وتحديات العولمة في الزمان والمكان، مجلة المار، العدد ٣٦، ٢٧ فبراير ١٩٨٧، باريس، ص ١٢٢. 110

40. باسم علي خريسان- مرجع سابق، ص 30.
41. جلال الدين- مرجع سابق، ص 75.
42. غراسيمس شوكولياكا (1997)، نهاية التاريخ والاندماج الأخير، ترجمة طاهر شاهين، واخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 9.
43. صموئيل هنتنجتون (1994)، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، الدار المتابعة للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، ليبيا، ص 114-109.
44. حازم البيلاوي، مرجع سابق، ص 157.
45. Benhabib S. (2002), In Search of Europe's Borders Dilemma, Fall 2002, vol. 49 Issue 4 P 4.
46. حازم البيلاوي، مرجع سابق، ص 164.
47. عبد العزيز بن عثمان التويجري (1997)، الهوية والهجرة من منظور حق التوحد الثقافي في ضوء فلسفة حوار الأديان والحضارات- في الهجرة والهوية، الأكاديمية الملكة المغربية، الرباط، ص 111.
48. المرجع نفسه، ص 170.
49. هليله الزواقي (1994)، تطور معنى التوحد، الأبحاث الفكرية والسياسية، الجزء الأول، مؤسسة منير الزواقي، الدراسات التوحدية في سمير صبيح (2000)، التوحد والهجرة، الوعي القومي والتفكير العالمي المعتمد، أمانة النشر والتوزيع، عمان، الأردن.
50. سمير صبيح (2000)، مرجع سابق، ص 99.
51. المرجع نفسه، ص 100.

ARCHIVE

البواب النفسية للحدود

د. مصطفى أحمد تركي (*)

على الرغم من أن حدود الدولة شيء مادي يحدد مساحة من الأرض، إلا أن هذه الأرض ليست مجرد جسم مادي، بل هي تنطق بمعانٍ وطنية وسياسية وذات مدلول قانوني لمن يعيش عليها، فهذه الأرض التي تمثل الإقليم الدولة تنبض بالحياة بفضل الإنسان الذي يعيش عليها ويستفيد من خيراتها، وبفعل التفاعل بينها وبينه، وبفضل هذا التفاعل. تنطق الأرض بمعانٍ ومضامين غير مادية، بل معنوية.

ومما لا شك فيه أنه من خلال هذا التفاعل تنشأ المعاني النفسية للحدود. ومن خلال هذا التفاعل بين الإقليم وخصائص السكان ونظام الحكم القائم عليها. تنشأ شخصية الدولة بين مجتمع الدول. ومن خلال هذا التفاعل وهذه الشخصية تصبح لحدود الدولة جوانب نفسية، يظهر تأثيرها النفسي على أفراد الأمة التي تعيش في الوطن داخل هذه الحدود. وتكون هي هذه الحالة في حاجة ليس إلى دراسة جغرافية أو قانونية أو سياسية أو اقتصادية، بل إلى دراسة نفسية توضح لنا العلاقة بين هذه الحدود والجوانب النفسية لدى أفراد هذا الوطن. ومن هنا، كانت هذه الدراسة، محاولة لفهم هذه الجوانب والتعرف عليها.

- ١ -

لكل دولة عناصر محددة تميزها عن غيرها من الدول، و أول هذه العناصر مساحة من الأرض تحدها حدود متعارف عليها، ويطلق على هذه الأرض «الإقليم»، وهي النطاق المكاني الذي يقسم عليه شعب هذه الدولة، ويستقر بصفة دائمة، وتباشر الدولة سلطاتها

(*) استاذ بمعهد الدراسات والبحوث التربوية - جامعة القاهرة - جمهورية مصر العربية.

الولايات المتحدة اليوم

وسيادتها فيه. ولذلك يعد الإقليم العنصر اللازم والأساسي لقيام الدولة. واكتتمال نشأتها السياسية والقانونية.

ومن الجانب السياسي، ينصرف مدلول الإقليم إلى مجموعة من البشر ارتضوا العيش معا تحت سلطة واحدة. وهي نطاق مكاني محدد محدود معترف بها، تربطهم به مصالح مشتركة. ويجمعهم شعور بالولاء والانتماء يدفعهم إلى الحفاظ عليه. وتمتعه وقت السلم والدفاع عنه ضد أي خطر يهدده وقت الخطر. ومن الجانب القانوني، فإن إقليم الدولة يعد دليل استقلال وعنصر سلام. ذلك لأن تعيين حدود الإقليم يعني تعيين نطاق سيادة الدولة وتأكيد استقلالها أمام الدول الأخرى مع التزام هذه الدول باحترام هذه الحدود. وعدم المساس بسيادة الإقليم وأمنه.^{٢١}

ولذلك، فإن وجود حدود للإقليم يدل على التمايز والاستقلال بهدسه. فهذه الحدود تحدد نطاق السيادة الإقليمية للدولة، وتفصل بين إقليمين أو سيادتين متجاورتين. ولذلك أيضا تحرص الدول المختلفة على الأبقاء على الحدود فيما بينها. والحفاظ عليها للحفاظ في الوقت نفسه على خصائص كل دولة. كالمصالح النوعية والحضارية والاجتماعية والثقافية.^{٢٢} والحد أدى هذا التمايز والتفرد في الإقليم إلى نشأة مصطلح شخصية الإقليم، وهذه الشخصية إذن نتيجة لتمايز البيئة الطبيعية وحصولها مواردها. وتوزيعات الأرض والناس والإنتاج.^{٢٣}

ويمكن القول إن الدول محدودةا للغاية في تلبية لحيود سكانها في الوصول إلى الوحدة السياسية، ولتعارضوا نشاطهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في ظل إمكانيات بينهم الطبيعية. ولذلك فما يهبط في هذا المجال هو البشر ومدى تأثير أمن الحدود وسلامتها فيهم. لأنهم هم الذين يعارضون حياتهم داخل هذه الحدود. ويمكن القول إن إقامة الإنسان في موطن معين مناسب وقع عليه اختياره كحل له حق الوجود، ويترتب عليه حق التعامل مع طبيعة الأرض وعطائها، وتحدياتها أيضا، ولكنها في جميع الأحوال، تلبى احتياجات الإنسان وتلبيح حاجاته. ومن هذه العلاقة بين الإنسان والأرض، ظهر حق السيادة على الأرض، وحق الملكية، أي أدرك حقه في ملكية الأرض، وما عليها وما في باطنها، وأدرك في الوقت نفسه واجبه نحو الدفاع عن هذا الإقليم، وعن حقه في السيادة والملكية، ويصدر كحل لتلك عن شعوره بـ «التخصوصية»، التي لا يشاركه أحد فيها، مما يدفعه إلى التمسك بالوجود والبقاء في وطنه، ولا يرحل منه. ومن هنا يأتي الولاء للأرض ثم للوطن.^{٢٤}

وما لا شك فيه أن الدول المختلفة ليست متماثلة في ملامحها الجغرافية، أو خواصها الطبيعية، ولا من حيث الصفات البشرية، إلا أنها تتشابه في العنصر الكلي لوجودها كدولة في مجتمع الدول. ويمثل التشابه بين الدول في ثلاثة عناصر أساسية هي:

١- الكيان المادي للدولة.

٢- الكيان البشري في الدولة.

٣- نظام للحكم.

وإذا تحدثنا عن كل منها بقدر من التفصيل نجد ما يلي:

١- الكيان المادي للدولة:

وهو ما تحدثنا عنه سابقا، فكل دولة من الدول مساحة من الأرض، تحدها حدود متعارف عليها، وهي الإقليم، الذي يحتوي وجود الدولة. وتكتسب هذه المساحة قيمتها من الموقع الجغرافي في المكان ومن الموارد الطبيعية المتوافرة فيها. والاعتراف الدولي بحدود كل دولة، هو الذي يكسبها الشرعية الدولية بين الدول.

٢- الكيان البشري في الدولة:

وهذا الكيان البشري هو الشعب الذي يفهم بصفة دائمة على هذه المساحة من الأرض، أو هذا الإقليم. واكتسب بمرور الزمن حق الوجود والسيادة والتملك.

٣- نظام حكم:

يتشابه الدول أيضا في وجود نظام حكم إداري يضمن سيادة الدولة على إقليمها ويضبط إيقاع الحياة اليومي^(١٠٧).

ويمكن القول إن هذه العناصر الثلاثة تتفاعل معا لتشكيل لنا ما يعرف كل دولة عن الأخرى.

وظائف الحدود

مما لا شك فيه أن الإنسان عندما ارتضى أن تكون هناك حدود لوطنه تحد من حريته في التنقل من إقليم إلى إقليم، فكان ذلك في سبيل ما نحققه هذه الحدود من وظائف ومهام تحقق أمنه وسلامته

واستقرار نظمته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فضلا عن وظائف عديدة أخرى.

فالحبود لها وظيفة مهمة جدا، وهي الدفاع عن الدولة وتوفير الأمن والحماية لشعوبها، ويتحقق ذلك سواء في وقت الحرب والتهديد أو وقت السلم. فإذا كنا على وعي بأهمية الحدود في وقت الحرب والخطر، فإن أهميتها في وقت السلم تتحقق بنظام الحجر الصحي، فيمنع المرضى بأمراض معدية وخطرة (كمرض الإيدز) من دخول الدولة. ومن الوظائف المهمة للحدود أيضا مراقبة الخطرين على أمن واستقرار الدولة، ومنع دخول هؤلاء الذين يهددونهما. وتمارس الدولة عند حدودها أيضا سيادتها في منع دخول المنتجات الزراعية المصابة بالآفات، مما يؤدي إلى حماية الإنتاج الاقتصادي والنظم الاقتصادية للدولة^(١٠٨). ومن الوظائف المهمة للحدود، التي نتمنا في هذا البحث. وقد لا يلتفت إليها معظم الناس، أن الحدود تحدد للملايين من الناس اللغة التي سيتعلمونها، والكتب والصحف التي يمكن لهم أن يقرأوها.

الدول النسيبة للحدود

والنفوذ التي سيتعاملون بها. كما تحدد للناس الذين داخل حدود هذا الإقليم ثقافتهم القومية من عادات وتقاليد وقيم. كما تحدد للناس الإقليم الذي سيدعون للدفاع عنه بحياتهم وقت الخطر. ولولا وجود هذه الحدود لتحول النظام الحالي للدول إلى حالة من الفوضى، فمن دونها يكون من المستحيل معرفة من الذي ينتمي إلى هذا الإقليم ومن الذي لا ينتمي إليه.

فالحدود بين الدول هي هذا الإطار تحافظ على تمايز الدول في الخصائص القومية والأصول الحضارية أو الاختلاف والتباين في الأوضاع الاجتماعية والثقافية، وتدافع عن ذلك ضد محاولات لشويه معالم هذا التمايز والاختلاف⁽¹⁾.

خصائص مكان مناطق الحدود

يقصد بمناطق الحدود تلك المناطق التي تحاور حدود الدولة، ويحيطها بعض السكان، وقد يكونون اقرب إلى سكان الدولة الأخرى منهم إلى سكان دولتهم. وبذلك يكون اختلافهم وتماثلهم مع سكان الدولة المجاورة أكثر منهما مع سكان دولتهم. ولذلك يمكن أن يكتسبوا بعض الكلمات واللهجات من لغة الدولة المجاورة. كما قد تنتقل إليهم بعض العادات والتقاليد الاجتماعية، مما يؤدي إلى نمو روح الصداقة وتبادل المصالح بين السكان على جانبي الحدود، وهي حالات كثيرة يؤدي العوار والاختلاف إلى التزاوج بين السكان على جانبي الحدود. ولذلك يمكن القول إن الحدود تعبئ دوراً هاماً في حياة سكان المناطق المجاورة لهذه الحدود.

وهذا منظور مهم آخر للمنطقة النسيبة للحدود. وعلى الدول أن تصح هذا في اعتبارها، لكي تجمع سكان المناطق المتاخمة للحدود مع سكان المناطق الباطنية في الدولة حتى لا يشعروا بالاعتزاب، أو العزلة عن الوطن الأم، وحتى يظل ولاؤهم قائماً لدولتهم. وإذا اعتبرنا أن هذا كان أمراً صعباً، ومن الصعب تحقيقه في الأزمنة السابقة لبعده للمسافة بين المناطق الداخلية ومناطق الحدود. وعدم وجود وسائل اتصال أو مواصلات سريعة، فإن الوضع الآن صار مختلفاً للغاية بعد توافر وسائل المواصلات السريعة (الطائرات) وكذلك وسائل الاتصال الحديثة (كالتلفاز والهاتف) والأقمار الصناعية التي تسير وتسهل كل هذه الوسائل، مما يجعل من المستحيل على الدولة أن تعمل على ربط سكان مناطق الحدود بوسائل إعلام المناطق الداخلية فيها بحيث توفر هذه الوسائل الرسالة الإعلامية نفسها والثقافة نفسها اللذين يتطلع بهما سكان المناطق الداخلية للدولة، وذلك حتى تخرجهم من العزلة الثقافية والاجتماعية والإعلامية والدفاعية التي قد يعيشون فيها، ويغاثونها، وبذلك تضيق الهوة الثقافية بين قاطني مناطق الحدود وباقي سكان الدولة، كما يشارك سكان مناطق الحدود باقي سكان الدولة في الثقافة والحضارة والعادات والتقاليد نفسها والرابطة التي تربطهم بدولتهم على الرغم من قربهم من الحدود⁽²⁾.

- ٢ -

ذكرنا أنما أن الدولة تتكون من إقليم، أو مساحة من الأرض، وشعب يقيم ويعيش على هذه الأرض، ولكن بعد حين يتحول هؤلاء الناس أو هذا الشعب - ذهنيا ونفسيا - إلى أمة لها ثقافتها وتاريخها المرتبط بها، ومن ثم يمتلكون هوية عامة موحدة، وتتحول الأرض إلى «وطن» لهذه الأمة. وهذا التحول قد نشأ من الرابطة النفسية، والعلاقة العاطفية التي حدثت بين الأرض وأفراد الشعب، ويساهم في نشأة الهوية العامة لهذه الأمة. الروابط التي يتقاسمها أفرادها، كالثقة والدين والقيم والعادات والتقاليد، وفوق كل ذلك التاريخ المشترك - بانتصاراته وكبوائه - الذي عاشه أبناء الوطن. ويتفاعلون في أحضانه، هذا بالإضافة إلى العوامل الأخرى، كالعلم والتشديد الوطني والرسالة الإعلامية التي تبثها وسائل الإعلام، وما يدرسه أفراد الوطن في المدارس من تاريخ وجغرافيا وعلوم إنسانية، ومن هنا ينشأ الشعور القومي أو الوطنية^(١٤).

وحتى نستطيع فهم الجوانب النفسية لحدود الوطن يجب أن نعرف قبل ذلك كيف تنشأ الرابطة النفسية بين الأرض والناس لتتحول إلى «وطن وأمة»، والحقيقة أن علماء النفس البيئي قد أجروا مجموعة من البحوث تمينا نتائجها بتفسير لهذه الرابطة النفسية. فلتد استفاد هؤلاء العلماء من مصطلح الإقليم أو الإقليمية على مستوى العقول، والذي صاغه علماء الجغرافيا، ودرسوه على مستوى الفرد والجماعة الصغيرة، وهو ما يفيدنا هنا في فهم كيف تنشأ هذه الرابطة، ذلك لأن دراسة الإقليم وحدوده على مستوى الدولة تدخل ضمن علوم الجغرافيا السياسية، أو القانون الدولي، أو علم النفس السياسي، أما دراسة الموضوع نفسه في نطاق الأفراد أو الجماعات الصغيرة، فتدخل ضمن إطار علم النفس البيئي.

ولقد تأثر بعض علماء النفس البيئي، في تفسيرهم لهذه الرابطة، بنتائج بحوث علماء البيئة على السلوك الإقليمي لدى الحيوانات - كالنحل والسمك والضفائر والدجاج... إلخ - ويرى هؤلاء العلماء أن الرابطة بين الإنسان والأرض التي يعيش عليها رابطة غريزية تماما مثلما هي عند الحيوانات، أي أن الإنسان يولد مزودا بهذه الرابطة أو العلاقة العاطفية، ولكن هذا التفسير لم يجد من يؤيده، فلا يوجد دليل علمي على أن السلوك الإقليمي لدى الإنسان موروث، كما يرفض علماء النفس بصفة عامة نقل نتائج البحوث التي تجرى على الحيوانات إلى الإنسان، وتفسر السلوك الإنساني في ضوءها، ويرى العلماء أن فكرة الغريزة الإقليمية فكرة ساذجة ومن التفسير تقبيلها^(١٥، ١٦، ١٧). والتفسير الذي تؤيده نتائج البحوث في علم النفس وعلم النفس البيئي هو أن الرابطة والعلاقة الوجدانية العاطفية بين الفرد والأرض تبدأ منذ الطفولة ومن خلال عملية التنشئة الاجتماعية، وما يتم خلالها من تفاعل بين الطفل والديه وأسرته على أرض معينة^(١٨)، ومن خلال إشباع حاجاته منذ الطفولة على الأرض نفسها

تفريباً، فيتعلم الطفل أن أماكن معينة ترتبط بمشاعر وأدوار اجتماعية معينة، ويبدأ ذلك من غرفة النوم ثم لتمرل ثم الشارع، فني هذا المكان أو الأرض أو الإقليم ينظم الفرد حياته مع الجماعة والأفراد الآخرين ويجعل حياته مستقرة وتسمح بالاستمرارية في المستقبل أيضاً. فحين مثلاً نعي أننا سوف تكون فاعلين دائماً على النوم هي منزلنا، ولذلك يشار الفرد المكان وبألفه، وهذه الألفة بالمكان والناس الذين يقيمون عليه تجعل الفرد يعرف من هم الذين يتعامل معهم ويتفاعل معهم، ولا يبحث عنهم في كل مرء، وكذلك ربط طعام النفس البيئي بين الألفة بالمكان ونمو الهوية عند الأفراد والإحساس بها، ذلك لأن الألفة بالأرض أو الإقليم تعطي الأفراد أيضاً إحساساً بالكفاية التي لا يمكن أن تتحقق إذا تحركوا عشوائياً من مكان إلى آخر، ولم يألوا أيا منها، فالأفراد يكتسبون الإحساس بالهوية كونهم أيضاً منفصلين مكانياً (بالإضافة إلى عوامل أخرى) عن الآخرين، ويصعدون على أساسها في سلسلة طويلة من أنماط السلوك المرتبطة بها. ولذلك فالإقليم (أو المكان) يمنح الفرد الشعور بالتميز والخصوصية والتعلق، وهذا كله يساهم في نشأة الشعور بالهوية الشخصية، ويربط ذلك بالمشاعر المشروعة للسيطرة على المكان (الإقليم) والدفاع عنه، وهي هذه المرحلة تنشأ شعور الفرد بملكية الأرض وخصوصيتها **والسيطرة عليها والتحكم فيها** ويدافع عنها حتى لا يعتدي عليها الغرباء، ويبدأ الفرد في وضع علامات على الأرض لاثبت ملكيته لها، وتوضيح الصيغة الشخصية لهذه الأماكن **لحواكيات شتى وميزاً** حتى يثبث ملكيته لها، ولذلك لا يحق الاقتراب منها أو استئصالها.

وقد أدى التطور الحديث في دراسة السلوك الإقليمي لدى الإنسان إلى دراسة المكونات الوجدانية والاجتماعية والثقافية التي تساهم في تحديد العلاقة بين الأشخاص والبعد المكاني في البيئة، وأصبح الباحثون على اقتناع بأنه لم يعد كافياً أن نحدد الإقليم بالمعنى المادي الجغرافي فقط، فالحدود والإقليم ليست مفهومًا مجرداً، بل شيء يفعل في مجال التفاعل الاجتماعي بين الأشخاص ويصبح هناك تفاعل بين المكان (الإقليم) والبشر، ولذلك فالسلوك الإقليمي يساهم في تنظيم العمود بين الذات والآخر، وبعد منح الصيغة الشخصية للأشياء أو المكان أو الإقليم أحد مظاهر هذا التنظيم بين الذات والآخر، ويبدو أن ذلك قريب الصلة بعملية نمو الهوية لدى الأطفال، وهي هذا السياق، يرى الباحثون أن الاعتراف بالعاني المعرفية الاجتماعية، الثقافية والبيئية المتضمنة في فكرة الإقليم وفي التحليل الإنساني للسلوك الإقليمي، يتضمن أيضاً التوحد النفسي مع المكان، وبذلك تصبح الأماكن والأشياء جزءاً من هوية الأشخاص والعمليات الاجتماعية التي يشتركون فيها، مما جعل الباحثين يشيرون إلى الدور المركزي الذي يلعبه الإقليم في عمليات تكوين هوية الفرد والهوية العامة⁽¹⁴⁾.

ولذلك ينشأ شعور لدى الأفراد بالتوحد ليس فقط مع منازلهم. ولكن أيضا مع الأحياء التي تقع فيها والمدن التي يعيشون فيها⁽¹⁾، وأخيرا بالوطن. وذلك تبعا لبدا التعميم في علم النفس (انظر ما كتبه طلبة الجامعة في القسم الثاني من الجزء رقم ٢ من هذا البحث). ومن هنا تنشأ الوطنية وحب الوطن وبناء على الرابطة بين الإقليم (الوطن) وأفراد الأمة. وعلى التوحد بينهما أصبح ما يسمد الوطن يسمد أفراد الأمة. وأي تهديد للوطن هو في الوقت نفسه تهديد لكل فرد من أفراد الأمة.

- ٣ -

يتضح لنا مما سبق أن رابطة عاطفية وجدانية معزوية تنشأ بين الوطن وأفراد الأمة أثناء التنشئة الاجتماعية منذ الطفولة. ثم يدعم هذه الرابطة - في المراحل العمرية التالية - نظم التعليم ومحتواه ووسائل الإعلام، وسنرى فيما بعد أن هذه الرابطة - لأنها تبدأ عند الفرد منذ الطفولة - يكون من العسير محوها. لذلك تمثل مع الفرد طوال حياته - وفي هذا الجزء من البحث سوف نعالج جانباً آخر من موضوع الجوانب النفسية للحدود. ولكن قبل أن نبدأ في ذلك من المهم أن نشير إلى أن الكاتب لم يستطع العثور على دراسة منشورة باللغة الإنجليزية اهتمت بهذا الموضوع. وقد يرجع ذلك إلى عوامل عدة منها:

أولاً، أن مشاكل الحدود وتهديدها في الدول الغربية لم تعد موجودة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية تقريباً، بل نعد العكس، وهو أن دول أوروبا - كما نشاهد في أيامنا هذه - هي سبيلها إلى إلغاء الحدود فيما بينها، أو أن هذه الحدود أصبحت لا معنى لها، أو أصبحت فقط خطوط تنظيم لدخول وحروج الأفراد.

ثانياً، أن الدول الاستعمارية التي احتلت دول الشرق الأوسط وأفريقيا وشرق آسيا، تركت مشاكل حدودية بين الدول التي كانت تستعمرها قبل أن تجلو عنها. وتحولت الحدود فيما بعد إلى قتال موقوتة^(٢،١)، ولم تراخ تلك الدول مدى ملازمة هذه الحدود للاعتبارات الثقافية والجغرافية والإنسانية بين شعوب دول القارة. وأدى ذلك إلى عدم الاستقرار السياسي للمستعمرات السابقة في أفريقيا والشرق الأوسط وجنوب آسيا. مما أدى فيما يرى بيتر مورس Peter S. Morris إلى كوارث^(٣)، وهي تلك التي نشاهدها في أيامنا هذه في الشرق الأوسط وشرق آسيا، ولذلك لا يهتم أحد بإثارة مشكلات الحدود، سواء من العلماء أو الباحثين أو الرجل العادي، إلا إذا كان من بين أبناء هذه الدول التي تعاني مشكلات الحدود التي تؤدي إلى اندلاع الحروب فيما بينها.

ولذلك من العسير أن نجد دراسات علمية منشورة حول موضوعنا هذا، ولكن الباحث كان قد أجرى دراسة بعد تحرير الكويت عام ١٩٩١، على طلبة جامعة الكويت، وبعد عبور قوات صدام حسين لحدود الكويت، وذلك للتعرف على المشكلات النفسية المختلفة التي تعرض لها المواطن الكويتي. ودراسة كيف واجه هذا المواطن العدوان على الحدود منذ

سماعه نيا الغزو. وحتى يوم التحرير، وللتعريف على أساليب توافقه المواقف التي تعرض لها خلال فترة الاحتلال.

وجمعت بيانات البحث من المائتين طالبة، ولكن الحالات التي توافرت فيها المعايير العلمية التي وضعها الباحث كانت إحدى وأربعين حالة فقط، وهي تلك التي سوف تعرض بعض ما كتبه في الجزء التالي.

وقد طلب من كل حالة كتابة ما حدث لها منذ سماع خبر عبور جيش صدام حسين حدود الكويت وحتى نهاية فترة الاحتلال في فبراير 1991.

وفيما يلي بعض نتائج الدراسة فيها فالتت بعض الحالات عندما سمع لأول مرة خبر نخلت حدود الكويت.

«أحيست لشي أعيب عن الدنيا وبقيت لمدة ساعة وأنا مذهولة» الحالة رقم 11.

وقالت الحالة رقم 1: «شعرت بالصدمة والذهول وعدم التصديق».

بعد أن تأكدت من الخبر من التلفاز «منا فقط وفي هذه اللحظة استوعبت بداية الخبر، وأول ما فمت به هو أن توجهت إلى حيث سفرة الطعام ودون شعور كنت أكل دون وعي» الحالة رقم 10.

أول وهلة شعرت بالصدمة وعدم التصديق «أحيست لشي أعيب عن الدنيا، وبقيت لمدة ساعات وأنا مذهولة وغير مفيدة» الحالة رقم 10.

«وحينما استوعبت الخبر كان يلقي علي من شدة المفاجأة كيف يتم ذلك، مستحيل بلدي تقع تحت الاحتلال» الحالة رقم 28.

لم نصدق أن الجار يمكن أن يفرج جاره» الحالة رقم 28.

ويصبح لنا أن العامل المشترك بين الحالات هي المفاجأة، المفاجأة ظهر المفاجأة بل والمفاجأة هي التي أدت إلى الصدمة النفسية، والتد واجه الأفراد في ذلك ضغط التهديد بالقتل وسحر الهوية والاستيلاء على الوطن.

وهنا تظهر مهام وأداء الوظائف الجسمية المختلفة، والتي تعمل لتمكين الفرد من التوافق لتطلبات الموقف الضاغط والجديد القروض عليه، ويحاول الباحثون دراسة كيف أن الضغوط النفسية البينة تؤدي إلى ردود الفعل نفسها للكيمياء الحيوية هي الجسم تماما مثلما هي حالة الضغوط الجسمية (كألام البدني أو التعذيب الجسدي)، والتفسير لذلك إن كل فرد منا يعمل في مكان ما من ذاكرته مجموعة من المعايير والقيم الاجتماعية في صورتها المثالية منذ الطفولة. وعندما يأتي واقع يتعارض معها يحدث الموقف الضاغط فحينما الفرد يزالة هذا التعارض، وعندما يكون من المستحيل إزالة هذا الواقع الجديد أو تغيير الموقف الضاغط، فما على الفرد إلا أن يعمر المثاليات التي سجلت منذ سنوات عديدة في ذاكرته، أي عليه أن يعود

تنظيم وترتيب ذاكرته. وهذه العملية تتطلب مجهوداً شاقاً، وهذا المجهود وهذه المحاولات تحتاج إلى طاقة تعادل الطاقة المطلوبة لمواجهة الضغوط الحسية.

وبعد أن تعدت الحالات فترة الصدمة^(١٧) وشاهدت القوات العسكرية في الشوارع. كانت حالتهم النفسية كما يلي:

«لم أشعر بخوف؛ ولكنني أحسست بالظلم والقهر، مشاعر مختلفة من الظلم والقهر والتوتر والقلق والاضطراب النفسي وعدم القدرة على التفكير». الحالة رقم ١٢.

كنت ضائعة لا أعرف ماذا أفعل، أو كيف أتصرف وأنا أرى جميع أهلي مرتبكين وقلقين، وكانت أعصابي تتوتر، ويزداد قلقي واضطرابي، وكنت خائفة مما سيحدث بعد قليل لأنه مجهول ومخيف. الحالة رقم ١٤.

أما الحالة رقم ٢٩، فعبرت عن خبرتها النفسية فيما يلي: «شعرت برجفة في أنحاء جسمي، وبجفاف في حلق، وأنني لا أستطيع الوقوف فسقطت على أقرب كرسي لي، وشعرت بأن ضربات قلبي تتزايد وتنفسي يزداد وأحسست بعدم القدرة على الكلام». الحالة رقم ٢٩.

«لحظتها أحسست أن الدنيا تدور بي فوقعت على الأرض مغمى علي ثم استيقظت... لحظتها انتابني خوف وهلع شديد على الشعب الكويتي». الحالة رقم ٤٨.

«كنت أشعر بأن ذهني مشوش لا يفكر كل من في البيت جائف مرعوب، قلق جداً لا يعرف ما الذي يحيته لنا القدر، كذلك الرغبة في الطعام قلت مع الشعور بالجوع إلا أن النفس متعلمة». الحالة رقم ٤٢.

«أصبحت أسهر دون تفكير كاسي بلهاء. أحاطت نفسي وأردت كلمة مستحيل، مع الصباح، وحين سمعنا صوت المدافع وبدأت المنازل تهتز، أحسست بالخطر الحقيقي وعدم الأمان». الحالة رقم ٢٥.

نلاحظ على هذه الحالات بعد زوال الصدمة والمفاجأة، وبعد أن تأكدت من أن الخبر حقيقي ومتجسد في جنود ودبابات وطائرات ومدافع، أن الأفراد بدأوا، كما عبرت عن ذلك الحالات، يشعرون بالانفعالات الحادة، كالغضب والخوف والقلق، ويصاحب هذه الانفعالات النفسية أعراض جسدية كتزايد دقات القلب وسرعة التنفس وجفاف الحلق، وتسمى هذه الأعراض أعراض التوافق. محاولة توافق الفرد للموقف الانفعالي لكي يواجه الجسم مثل هذه المواقف، ومن المتوقع أن يصل الفرد إلى هذه الدرجة من الانفعال، عندما يواجه كارثة تهدد حياته وكيانه، ويفقد الأمن في وطنه.

كما نلاحظ أن ردود فعل بعض الحالات تركزت في عدم القدرة على التفكير: «لا أستطيع الوقوف»، «أغيب عن الدنيا»، «مذهولة»، «الإغماء»، «ذهني مشوش لا يفكر». وهذه المجموعة من ردود الفعل للموقف الانفعالي، يصفها علماء النفس بتوقف الإحساس

الزوايا النفسية للحدود

والشعور عند الفرد، وتتميز هذه الحالة الأخيرة بأن أعراضها تشمل في البداية، والانسحاب وعدم القدرة على الشعور أو الإحساس، وقد تصل إلى الاكتئاب كما يميل الشعور العاطفي والحسي وحتى المشاعر الجسمية إلى الاختفاء. وقد يصاحب ذلك عند بعض الأفراد مجموعة من الأعراض النفسية الجسمية مثل: الإجهاد النفسي، فقدان الشهية، المصغوبة في عملية الهضم والضمءاج، والآلام الجسمية، وتسمى هذه الأعراض بأعراض الكوارث. ويرى الباحثون أن الاستجابات السريعة للأفراد المقيمين الذين يواجهون أمثالا عسكرية تتضمن ردود فعل تتمثل في الخوف والرعب الحاد، والأعراض النفسية الجسمية للقلق، وحالة من العجز وعدم القدرة على الحركة، والارتباك وفقدان الذاكرة المؤقتة. كما أن توقف الشعور والإحساس قد يكون درجة من درجات الإغماء ويقوم بوظيفته، وذلك من شدة الألم النفسي الذي يتعرض له الأفراد. مما يتيح للجهاز العصبي والمخ فترة للراحة من المثيرات المؤلمة والمؤثرة بنفسها.

وبعد فترة من تعطيل الحدود، واستقرار المعيش في أرض الحار، بدأ الأفراد يدركون أن الوضع ليس مؤقتا، وأنه قد يستمر لفترة طويلة. واستقر الجنود داخل الأحياء والمدن، وصبرت الحالات عن ذلك كما يلي:

«كنت أعيش حالات إنعكاسية مبهمة في اليوم الواحد، وعلى سبيل المثال كان هناك الخوف المستمر من أي سلوك عدواني، وكذلك القلق والشعور بالإنسحاب. وذلك نتيجة أن الإنسان يتعرض للمخاطر والإصابات». الحالة رقم 9.

«وكان إحساسي في تلك الأيام إحساسا بالضياع، وفقدان الوطن وأصبحت الحياة مظلمة حتى الصباح». الحالة رقم 11.

«... يوميا أبكي بحالة هستيرية، وأكتب ما أحس به من مشاعر في نفسي وعدم اليقظة، وإحساسي بالفقر في بلدي، وما أقسى هذا النوع من الفقرة، وهو أن يعيش الإنسان غربا في بلده، وأن يشعر بعدم الأمن والأمان». الحالة رقم 37.

«فقدان الأمان في كل لحظة وبذقنة أثناء الاحتلال، وتوقفك في أي لحظة وأنت جالس في بيتك لتضعام البيت واختيارك أنت أو أي أحد من أفراد أسرته للاعتقال أو حتى القتل من دون سبب». الحالة رقم 6.

«شاعر بأنه قد أخذ منه شيء بالقوة، وأنه لا يستطيع أن أخذ شيء». الحالة رقم 67.

«أحسست في ذلك الوقت بالضيق من نفسي لضغوطتي وعدم القدرة على فعل شيء، طلقنا أكثر من شهر ونحن كل يوم نيكى... الأعصاب مشدودة جدا جدا لا نحتمل نصف كلمة، شقاوة الأطفال الأبرياء لم يعد نحتملها مثل السابق، تنكهر طوال الوقت، غضب شديد لأتفه الأسباب، حزن دائم وتكفير شارد». الحالة رقم 37.

يتضح من هذه الحالات مدى المعاناة النفسية بعد اجتياز مدى المعاناة النفسية بعد عبور الجنود الحدود والاستقرار في الكويت، ومرور الأيام والشهور، بدأ الأفراد يشعرون بعدم الأمن وفقدان الأمان، والشعور بالغضب والعجز، ويأتي الشعور بالغضب من الاعتداء على الأفراد وانتهاك حرمة منازلهم، ولكن لا يستطيعون التعبير صراحة عن هذا الغضب، ففي الكوارث التي يفعل الطبيعة - مثل الفيضانات أو الزلازل - لا يجد الأفراد هدفا ملائما لغضبهم، ولكن في مثل حالة تخلف الحدود أو الاحتلال، أي الحالات التي يسببها إنسان معروف ومحدد وأمام الأفراد من يمثله (الجنود والضباط) فإنهم يشعرون بقدر هائل من الغضب، إلا إنه مدجج في السلاح ومدعوم بقوات إضافية، لذلك لم تكن الطالبات والمواطنون، بصفة عامة، غير قادرين على تصريغ غضبهم أو حتى إظهاره، فيكون السبيل الوحيد أمامهم هو قمع هذا الشعور نحو المعتدي، مما يجعلهم يشعرون بالعجز، ويزيد لديهم المعاناة النفسية، لأنهم أصحاب حق، والمعتدي يفتسبب ممتلكاتهم ولا يستطيعون حتى التعبير عن مشاعرهم، والشعور بالعجز يتضمن أعراض الاضطراب المعرفي والانفعالي والدافعي، التي يكون مصدرها تكرار التعرض للأحداث والمواقف التي لا يستطيع المواطن التحكم فيها، وقد يكون من أعراض العجز وعدم القدرة على التصرف «الصراع النفسي» الذي عبرت عنه بعض الحالات في البحث فهو يدل على عدم حسيب الموقف بين «الهجوم والدفاع عن النفس ولو بالكلام»، أو «السكوت وتحمل الإهانات للحفاظ على النفس»، لأن كلا منهما غير مرض وغير مريح، وهذا الصراع النفسي قد يظهره ويعيشه الكثير من الأفراد في مثل هذه الكوارث والظروف الضاغطة والمؤثرة، وهذا الشعور يجعل المرء يحاول إيجاد تفسير كاف لخبرته ليصبح قادرا على التوصل إلى معنى لحياته الجديدة والقادمة مما يساعده على التخفيف من حدة الصراع النفسي الذي يعانيه حتى يستطيع أن يقوم بأعباء حياته اليومية وأن ينام قليلا.

ونلاحظ أيضا أن بعض الحالات عبرت عن الإحساس بالضيق وأن الماضي المشرف قد انتهى وتهدم، وأن المستقبل في ظل هذه الظروف الجديدة المؤثرة، مظلم وكئيب، مما يؤدي إلى الشعور بالضيق، وحالة الضيق والشعور بالعجز قد تدفع الفرد إلى الشعور باليأس، واليأس له علاقة قوية بالإحساس الضعيف بالاستمرارية، وفائدة إقامة علاقة فيما وراء الذات (أي مع الآخر) وعدم القدرة على إيجاد معنى في العلاقة بين ماضي الفرد ومستقبله الذي يتصوره، وهو ما يجعل المهتمين بأمور الأفراد أشاء الكوارث والحروب والأزمات، يحرصون على ألا يصل المواطنون إلى مرحلة اليأس من النجاة، أو من الخروج من الأزمة بسلام.

ويتضح لنا مما سبق أن الدولة تحت ظروف العدوان والاعتداء عليها وتخلف حدودها تصبح في ظروف خطيرة، ويعيش المواطنون في ظل ظروف يسودها الخطر والعدوان والسرقة والقتل والتعذيب ونقص الخدمات، كالتعام والماء والكهرباء، وهذه الظروف عندما تستمر فترة

البيئات الجسمانية للحدود

طويلة من الوقت وتستثمر معه البيئة النفسية للأفراد كما سبق ووصفناها حالات هذا البحث فيؤدي ذلك إلى أن يعيش المواطنون في توتر مستمر لسبب طويلة من الوقت، والإنسان لا يستطيع جسدياً ونفسياً أن يحيا في ظل هذا التوتر وهذه الظروف غير المستقرة لفترة طويلة، ومن الضروري أن يتوافق مع هذه الظروف القهضة لكي يعود إلى الاتزان النفسي والجسمي ولكي يتحقق هذا التوافق لدى الأفراد تظهر الاضطرابات الجسمانية والنفسية والسلوكية المختلفة، والتي تسمى اضطرابات التوافق.

وقد ظهرت أعراض هذه الاضطرابات على الحالات التي درست في هذه الدراسة وإن اختلفت هذه الأعراض من حالة إلى أخرى تبعاً لاختلاف شدة كل حالة عن الأخرى ونعرض فيما يلي الاضطرابات الجسمانية التي عاينها أفراد البحث.

«حصلت لي هذه أعراض جسمانية مثل زيادة دقات القلب نتيجة الفزع والخوف واضطرابات معوية شديدة» الحالة رقم ٦.

«أشعر بأثني بذلك معهوداً كبيراً بالرقم من أثني ثم أقم بأي عمل حتى الطعام لم أشعر بشبهة نحوه» الحالة رقم ٢٢.

«أثناء الاحتلال اضطرابات معوية وتقلصات في الوجه والأيمن في الظهر» الحالة رقم ١٨.

«لقد طرأت علينا تغيرات بعد التحرير ألا وهي الحرق والرقب مزاجات ودقات القلب وسرعة التنفس، وفقدان الشهية والاضطرابات المعوية والأغراض الجلدية والصداع» الحالة رقم ٤١.

«أصبحت بحساسية في اليدين، سرعة التنفس، توقف الدورة الشهرية لدى ثلاثة أشهر، وأخبرني الطبيب أن عدم مجيئها سببه حالتني النفسية» الحالة رقم ٣٠.

ويرى الباحثون أن وظيفة هذه التغيرات الجسمانية تهدف إلى مساعدة الفرد على مواجهة الخطر والتوافق معه، وأن وجود الفعل لمواجهة الضغوط والتوترات لا تتضمن تغيرات في المستوى المعرفي والانفعالي فقط، ولكن تشمل مدى واسعا من الاستجابات الجسمانية، وأصبح واضحا أن الاضطرابات الجسمانية ما هي إلا أعراض لتغيرات معرفية وانفعالية داخل الفرد في وقت الشدائد. وهذه التغيرات تعبر عن اضطرابات نفسية وسلوكية تعترى الفرد، فالفرد يعبر عن اضطرابه وعن الأزمة التي يمر بها عبرها نفسيا وجسميا وسلوكيا في أن واحد. ويتعرف فيما يلي على الاضطرابات النفسية والسلوكية بعد أن تعرفنا على الاضطرابات الجسمانية تكتمل لنا صورة اضطرابات التوافق لكثرة غزو الحدود والاحتلال لدى أفراد عينة البحث. وقد صورت الحالات عن الاضطرابات النفسية والسلوكية بما يلي:

«زيادة القلق والتوتر، تغير حاد في بطونتي للحياة وفيهاتها. فقدان القدرة على التركيز في الحلب الأحياء فقدان الشعور بالأمن» الحالة رقم ٥٠.

«التوتر زادت حدته، والقلق الشديد، لم أجد أثني في أحد. كرهت هذه الحياة والأسرة والناس أكثر، عدم القدرة على التركيز» الحالة رقم ١٤.

«حدث لي أشياء الغزو القلق والتوتر وفقدان الشعور بالزمن وعدم القدرة على التركيز، فقدان الشعور بالثقة بالنفس، تغيرت نظرتي للحياة، وحتى الآن (بعد التحرير بحوالي سبعة أشهر وقت إجراء الدراسة) أشعر بالخوف من أي شخص غريب»، الحالة رقم ٤٦.

«بدأ الخوف والقلق يسيطران على نفسي وإحساسي، وبدأت أغضب ولو لشيء تافه، وبدأ الحزن يدخل إلى قلبي بعد أن كنت إنسانة متفائلة... وبدأ النسيان يأخذ طريقه إلى ذاكرتي فبدأت أنسى كثيراً، والثقة في نفسي بدأت تتخفّف، فأصبحت إنسانة تخاف من كل شيء». وفقدت الشعور بالأمن والأمان، الحالة رقم ٤٧.

«من الأعراض النفسية التي أصابني نتيجة للغزو: القلق والتوتر، فقد كنت شديدة القلق من الأيام القادمة وما الذي سيحصل، كذلك أصبحت أكثر عدوانية وكثيراً ما أتناجر، وانتابني الوسواس الذي أدى إلى انتزاع النوم من عيني، وكذلك تغيرت نظرتي للحياة فأصبحت إنسانة متشائمة، وفقدت القدرة على التركيز وفقدت الثقة في نفسي وفيمن حولي... وفقدت الشعور بالأمن، الحالة رقم ٤٨.

«الشعور بأن الحياة أصبحت لا قيمة لها، الشعور بالتوتر والقلق والعصبية فلا نستطيع تحمل أي كلمة من أهلتنا، فنشور عليهم لحدود سؤالهم لنا أي سؤال بسيط، عدم القدرة على اتخاذ قرار بسهولة، عدم الثقة في كثير من الناس، الحالة رقم ٤٩.

«أصبح يومي منقطعاً، أشعر بأرق شديد، أفزع من يومي ممتزجة على لا شيء»، الحالة رقم ٥٠.

والحقيقة أن هذه الاضطرابات النفسية والسلوكية لدى عينة الدراسة قد أيدتها نتائج البحوث السابقة التي اهتمت باضطرابات التوافق للاحتلال العسكري والأعمال العسكرية ضد المدنيين. فأوضحت النتائج أن التعرض للصراع المسلح وللأحداث المؤثرة والضاغطة يؤدي إلى اضطراب الحالة النفسية للمرأة، ويتضح ذلك في القلق الشديد والاكتئاب ومشاعر العداوة والأعراض الذهانية، كما أوضحت هذه الدراسات أن اضطرابات السلوك بعد الحروب تتركز في الحساسية الزائدة للمثيرات، والعداوة، والعدوان، وانفجارات الغضب، والرغبة في الانتحار والاندفاعية كأعراض متكررة، وغالباً ما تستمر هذه الأعراض لمدة عام بعد توقف الحرب^(١١).

وما سبق وصفه هو تعبير عن شيء حدث في الفترة من أغسطس ١٩٩٠ وحتى فبراير ١٩٩١ بعد اختراق الحدود، ومحاولة اغتصاب دولة أخرى أي أن الحالات التي درست عبّرت عن معاناة نفسية وجسمية عاشتها وخبرتها فعلاً. وأرى أن هذا التعبير والوصف من هؤلاء الأشخاص لا يحتاج إلى تعليق أو إضافة... فهو يوضح بجلء مدى ما يعانيه الفرد عند الاعتداء على حدود وطنه، ومدى الضرر والأذى الذي يصيب الشعب والوطن معا عندما تحاول دولة أخرى تخطئ هذه الحدود، كما يوضح لنا ما يعانيه الآن شعب فلسطين وشعب العراق في

ظل الاحتلال، ولذلك يجب عدم الاعتداء على حدود دولة أخرى بأي مبرر من المبررات. وتحت أي ظرف من الظروف وبأي طريقة من الطرق.

وفيما يلي محاولة أخرى تختلف عما سبق، إذ يحاول الباحث التعرف على رؤية بعض طلبة الجامعة في موضوعنا هذا، وقت السلم والسلام والأمن، لا وقت الحروب والاعتداء والأعمال العسكرية ضد المدنيين، ولذلك فالجزء الثاني يعطينا بعداً نفسياً مختلفاً لموضوعنا: الجوانب النفسية للحدود السياسية - وهو معنى الحدود وقبيلتها لدى مجموعة من المواطنين الذين لا يعيشون تحت تهديد الحدود، أو خطر يهدد الوطن أي يعيشون في ظروف طبيعية هادئة، وذلك على التمييز من الجانب الآخر الذي سبق عرضه في الفقرة السابقة، والسؤال الذي وجه لهؤلاء الطلبة هو:

ماذا تعني حدود وطنك، وما أهميتها بالنسبة إليك؟

ولجأ الباحث إلى السؤال المفتوح لجمع بيانات هذا الجزء من البحث لأن هذا الموضوع - كما سبق القول - لم يطرأ من قبل في أدبيات علم النفس، ومن ثم لا توجد معالجات سابقة تعطينا بصيرة بحجاب الموضوع المختلفة، ولذلك فالسؤال المفتوح والإجابة عنه يعطينا مادة غنية وثيرة تساعد في التحليل العلمي الموضوع⁽¹⁾.

وهذا السؤال من جانب آخر السبلح للمصممين الذين يهتمون لنا ورؤيته للموضوع، ويعطينا بيانات صالحة للتحليل التلخيص وتكشف لنا - في الوقت نفسه - عن تفكير وعقلية المتحورين، ويرسم لنا ما يهدد متعلقاً أو له صلة بموضوع الدراسة.

ولذلك فاهتمامنا في التفسير والتحليل يركز أساساً على فهم كيف يرى أو يتصور المتحورين أهمية الحدود، ويعطينا تصور من موقف طبيعي، وليس تجريبي أو معطياً.

وكما أن الثقافة تساعد في تشكيل تفكير الأفراد وتعطي معنى لأفعالهم، فإن تفسير ما يقوله الشخص يعتبر وسيلة أو أداة لهم، نوع الثقافة التي أثرت فيه وشكلت رؤيته لهذا الموضوع.

وأجاب عن هذا السؤال 119 طالباً وطالبة من طلبة جامعة الكويت منهم 94 طالباً و 25 طالبة، من تخصصات وكليات مختلفة لتراوح أعمارهم بين 18 و 21 سنة، واستندت أربعمائة ورقة لعدم توافر الشروط التي وضعها الباحث في الإجابة عن السؤال.

والحقيقة التي يمكن الخروج بها من نتائج البحث أن الإجابات عن هذا السؤال تبرهن على الوعي الكامل بأهمية حدود الوطن لمن يعيش على أرضه من المواطنين، وأن حدود أي وطن يجب أن تكون مقدسة ومحترمة ومصونة، وأنها يجب أن تكون للتواصل والعلاقات النظامية والاجتماعية والتجارية البقاء بين شعوب الدول المتجاورة، كما تبرهن بوضوح على أن الجميع على استعداد للدفاع عن هذه الحدود بكل غال ونفيس ضد أي تهديد، وأن الوطن يحتاج منا إلى العطاء والعمل على رفعة في وقت السلم والأمن تماماً مثلما يحتاج إليها وقت الخطر.

واتضح أن جميع من أجابوا عن السؤال يرون أن حدود الوطن تمنحهم الأمن والأمان لأنها تجعلهم يعيشون في وطن خاص بهم لا ينازعهم فيه غيرهم، وفيما يلي نعرض لبعض ما كتبت بعض الطالبات تعبيرا عن رؤيتهن لأهمية الحدود:

«حدود الوطن هي بمثابة الأمان والأمن والطمأنينة، وهي تمثل اسمى شيء في الوجود، وتعتبر عن كيان الوطن واستقلالته وحرية ومدى تمهزه عن الدول الأخرى»، الورقة رقم ٧٨.

«حدود وطني تعني لي الشعور بالأمن، وبأنني أعيش في مكان محدد ومعروف، مما يشعرني بالاستقرار، فما دامت هناك حدود تكون هناك سلطة حاكمة خاصة بالمكان المحدد الذي أعيش فيه، مما يشعرني بالخصوصية»، الورقة رقم ٢٧.

«حدود وطني تعني الأمن والأمان والاستقرار، كما تشعرني بالفضح، وهي مهمة جدا لكل مواطن حيث تشعره بالخصوصية»، الورقة رقم ٥٧.

«أكيد شيء مهم للحياة، فهي تبت في نفسي الطمأنينة والأمن والأمان والراحة النفسية وتساعدنا كمواطنين على العيش بطمأنينة وتجعلنا نشعر بكرامتنا وعزتنا وكرامة وسيادة بلدنا، وحتى لا يتمدى عليها أناس... وحتى يعيش الفرد حياة كريمة تسودها السعادة والراحة والأمن وعدم الخوف أو الفزع، وحتى يعرف كل فرد ما له وما عليه وحتى يحترم الآخرون بلده يحترمونه، ويحترم هو الآخرين ويعرف كل بلد مسؤولياته وحدوده»، الورقة رقم ٨.

«حدود الوطن تعتبر كيان الدولة، وهي التي تفصل بين الكويت والدول الأخرى المجاورة لها. بنظري أن هذه الحدود هي التي تفصل بين الحياة بالوطن والفرية.. وبالنسبة إلى أهميتها فهي تحمي من أطماع بعض الدول... فمن يعبر هذه الحدود عليه أن يخضع لسلطة الدولة وقوانينها... لذلك فإن حدود وطننا... تعني أن الدولة ملكية خاصة لنا»، الورقة رقم ٦٩.

«حدود وطني تعني لي أمن وطني واستقلالته وحققنا التاريخي في بلدنا... والحدود تمثل ثقافة مجتمع تعيش في بقعة أرض تفصلها عن الثقافات الأخرى»، الورقة رقم ٤٦.

«حدود الوطن بالنسبة إلي هي الحدود الرسمية المعترف بها دوليا والتي تحدد الوطن وهذه الحدود مهمة جدا، إذ إنها تبين أين تبدأ وأين تنتهي سلطة الدولة، وهي التي تضمن حرية واستقلالية الشعب. ويجب أن تكون هذه الحدود واضحة ومعترفا بها. حتى لا تتعدى أي دولة على أخرى»، الورقة رقم ٢٢.

«في الجانب النفسي يشعر الفرد بالأمن والأمان والراحة النفسية والشعور بأن وطنه له سيادة وسيادة خاصة به وحده، وليس لأي دولة التدخل في شؤونه السياسية وعندما يشعر الفرد باستقرار بلده وحرية يشعر بالأمن والأمان»، الورقة رقم ٤٨.

«الحدود تعني في الكثير من الأساس وتمتيز الحماية للشعب... من خلالها لتصدي للأعداء، وتضمن الأمن والأمان والاستقرار ولها أهمية عظيمة... نشعر بوجود شيء عظيم يحمينا من العدو... كلما شعر الشعب والدولة بالأمان والاستقرار في حدودها عملنا على التقدم والاستقرار ودفع عجلة التنمية والتطور». الورقة رقم 4.

«حدود الوطن هي الحدود التي تفصل الوطن عن باقي الدول الأخرى، وهي التي تخضع كل من بداخلها لمستور وقوانين يلزم بها الجميع من دون استثناء... وهي مهمة جدا لا يمكن التغافل عن أي شيء منها لأي سبب من الأسباب أو التغافل عن أي جزء منها... ويجب المحافظة على سلامة أرض الوطن وتحطيل مفاهيم المواطنة لدى شعوبنا وزيادة ارتباط الأفراد بها، ذلك بتوفير العدالة والحرية والاستقلال لكل من يعيش عليها، وألا تكون الحدود فاصلا بين ثقافات الدول المجاورة، ولكن أن تعني المهادنة التامة مع العلاقات المميزة مع باقي الشعوب المجاورة، وأن يكون الإسلام في النهاية أهم معيار إذا ما اعتبرنا أن الدول الإسلامية يحكمها حد واحد هو الدين الإسلامي». الورقة رقم 21.

«وبالنسبة إلى أحد الوطن عائلة كبيرة ومترلا كثيرا يضم العديد من الأفراد في حدود هي في الظاهر سياسية، لكنها هي أساسها حدود هئية على العديد من العلاقات الاجتماعية والتأخي والاحترام والتعاون، فالوطن لا يمكن أن يكون وطننا إلا بأفرواده وأبنائه يداومون عنه ويبرهنون اسمه عاليًا ويحبونه من أي مسور أو غير مواطني أو حتى داخلية. الورقة رقم 16.

«عند سماع كلمة حدود الوطن يتناشئ شعور بالطمأنينة والأمن والأمان، كذلك حدود الوطن تعني في الذكريات الحميلة هي طواني... وتسمي في الولاء والإخلاص للوطن، وأن تكون مستعدين للتضحية له ونشعر بالقطر والاعتزاز عندما نكون داخل حدوده. الورقة رقم 21.

«الحدود بالنسبة إلى هي الفاصل بيننا وبين الدول التي تحدها من الشمال والجنوب ومن جميع الجهات وهي تمثل في خصوصية الدولة... تقرر السيطرة على المساحة التي تحتلها لتمارس عليها حقوقها ووجود الحدود يعطي شعورا بالأمان.. ولعرفة بداية ونهاية الوطن أي تحديد المساحة التي أستطيع أن أمارس حقي فيها كمواطنة... ويحدد الوطن بكم تحديد كثير من الأشياء دون خلط، كاللغة والعادات والتقاليد والسمات الشخصية والجسمية وسبل المعيشة. وأن الوطن دون حدود كالمزلق دون أبواب لا فائدة منه... وأن شعوري بالطمأنينة والراحة يكون الدافع للمساهمة والعمل وحسب الإنتاج والتفاني والمحبة بين الشعب». الورقة رقم 2.

«إن حدود الوطن معنى أكبر من المعنى اللغوي، معنى لا يتوقف على حدود الوطن الجغرافية وخطوط الطول والعرض أو التضاريس التي تفصل بين دولة وأخرى، وإنما لهذه الكلمة - حدود الوطن - معان كثيرة في نفس الإنسان، معان لا يمكن ترجمتها إلى أحرف

وكلمات، فوجود هذه الحدود أو الوطن يشعر الإنسان بالراحة والطمأنينة والأمان، ويشعر الإنسان بالاستقرار النفسي ويشعر بأهميته، وهذا الوجود يعطيه الحافز للإنتاج... ولا ينمو الإحساس بقيمة هذه الكلمة - حدود الوطن - إلا عند فقدانها أو إلغائها، إذ يشعر كل فرد في الوطن بالخوف والضياع وفقدان الهوية، فيدفعه هذا الشعور إلى التضحية بأغلى ما يملك، بروحه التي أصبحت لا معنى لها، ويؤدي أيضا إلى الاستمانة لرجوع هذه القيمة الكبيرة، الورقة رقم ٢٠.

«حدود الوطن شيء مهم في حياة كل إنسان، فهي تمثل أعلى شيء وتشكل الأمن والأمان والحماية والاستقرار، وتعتبر حدا يفصل أراضي دولتنا عن أراضي غيرها من الدول، وتحفظ للدولة استقلالها عن غيرها؛ ولا بد أن يكون هناك اتفاقيات موثقة لترسيم الحدود ويكون متقفا عليها، فالحدود هي مصدر الأمن وشعور الفرد بأنه في أمان وحماية من أطماع الدول المجاورة»، الورقة رقم ٢.

«حدود الوطن بالنسبة إليّ حدود المكان الذي أعيش فيه وأنتمي إليه، وأشعر نحوه بالحب والولاء، وأرفض له الدّل والهوان وأحميه من الأعداء بكل ما أملك من قوة، وربما تعني كلمة حدود الوطن الخط الجغرافي الذي يفصل البلد عن الآخر. وبطبيعة الحال فإن الإنسان يرفض رفضا قاطعا أن يتعدى الأغراب حدود وطنه. وأنا شخصيا أشعر بالخوف والقلق حين يتعدى حدود وطني أي غريب معاد أو كاره لوطنِي، وتجلي لنا ذلك وأصحا أثناء انقزو العراقي... حينما هزعت القلوب وساد القلق والتوتر بين الشعب الكويتي وانتشرت الأمراض النفسية والوساوس والمخاوف، وحتى الأمراض العصبية والاضطرابات المستديمة... كل ذلك بسبب عدم الشعور بالأمان والطمأنينة وفقد الراحة العقلية والجسمية. وشدة الولاء للوطن تكسب الإنسان رغبة في الدفاع عنه ورد كل ظالم يتعدى حدوده بأي طريقة من الطرق»، الورقة رقم ١.

«حدود الوطن تعني الولاء والانتماء إلى الوطن وحب الوطن والدفاع عنه في وقت المحن والشدائد والحروب. وحب الوطن لا يكون فقط في وقت المحن والحروب، بل في وقت السلم أيضا من خلال العمل من أجل النهوض بمستواه والرفق والتطور»، الورقة رقم ٢٩.

«في رأيي حدود الوطن تعني لي الحد الذي لا يسمح للعدو أن يتجاوزوه أو يتخطاه ومن دون هذه الحدود لما قامت دولة، والحدود مهمة لأنها تجعل لكل مساحة معينة دولة قائمة بذاتها، لها عاداتها وأساليبها ودينها... إلخ، وداخل هذه الحدود لي حقوق شرعية وسياسية... وغيرها، ولكن خارجها قد لا يكون لي قيمة»، الورقة رقم ٢٥.

«هي بأبسط وأقصر تعريف وطني، بلادي، مكاني الذي نشأت وأعيش فيه، لا أحد يعتدي عليها فهي حق لنا نعيش داخل حدوده ونفرض بازدهاره، وندافع عنه ونسعى إلى تطويره، فهو الوطن وهذه حدوده التي ندافع عنها في كل الأحيان، فهي بالفعل تحفظ لنا حقوقنا لكي لا يعتدي علينا الآخرون»، الورقة رقم ١٠.

تتمثل حدود الوطن بالنسبة إلى كل ما يتعلق بحرية الوطن وعدم مساسه بجموه. وأن هناك حدوداً لوطني يجب ألا يتجاوزها الغير، الورقة رقم ١٤.

«... فهي حدود تعني لنا الأمان والاستقرار والثقة بأن لي وطنًا يتمتع بهذه المصطلحات. وفيه أعيش أظن وأحظى ألهام عمري... وهو بجزالة الأم التي تضم أبنائها وتحبهم من كل مكروه. الورقة رقم ١٥.

«أنا اعتبر حدود وطني كحدود منزلي. بل أتعدى إلى حدود النفس: لأن الوطن له مكانة فُهِمة في القلوب. فقد نشأنا وترعرعنا في هذا البلد المعطاء... وأنا لي الشوق أن أقضي وطني بروحي في سبيل الحفاظ على حدوده. الورقة رقم ١٦.

«حدود الوطن هي تلك الحدود التي تفصل بين وطننا والدول المجاورة لكي تحدد هوية وطننا وتحفظه من طمس أي حق له. وهذه الحدود تجعل الوطن معروفًا جغرافيًا، محددًا بمساحة معينة لتتبع أي عضو طامع من تعدى تلك الحدود ... والحدود تجعل أفراد الوطن يعيشون في أمن وأمان ويتعمقون بحرية». الورقة رقم ٢١.

«إن حدود وطني تعبر عن استقلال الوطن وحفظ مكانته لدى الدول الأخرى. كما أن لهذه الحدود أهمية عظيمة في نفس كل مواطن شير تهب لأرضه ويأبى أن يمس ثواب وطنه أي غار أو مشغل». الورقة رقم ٦٠.

«الوطن هو دارنا التي نساكن فيها ونحس بأن لنا حيوياً تعني دماء وعرقنا شيء نملكه. الورقة رقم ٥١.

«حدود الوطن تعني الولاء، والانتماء إليه وأمنه والتضامن... واجب الوطن لا يكون فقط في وقت الحرب والحروب بل في وقت السلم أيضاً من خلال العمل من أجل التماسك بصموده. الورقة رقم ٢٩.

«... حدود الوطن هي التي تجعل الإنسان يحس بالأمان والاستقرار فيها». الورقة رقم ٢٨.

«حدود الوطن تعني لي تلك البقعة من الأرض التي عاش فيها الإنسان وتوسع في أعضائها... تلك الحدود المعينة التي توضح لي حدود الأرض التي يطلق عليها الوطن بالنسبة إلى من يعيش فيها». الورقة رقم ٢٥.

«حدود الوطن مهمة جداً بالنسبة إلي لأنها تفصل بيننا وبين الغرباء الذين لا يتحسبون مصلحة الوطن. وكذلك تحدد سلطة الدولة. وفيها تشعر بوحدة الأمة داخل هذه الحدود، وتشعر بالأمان داخل هذه المنطقة». الورقة رقم ٧.

«تعني لنا الأمن والاستقرار والشعور بالرعاية النفسية، إذ يستطيع الإنسان العيش داخل وطنه وهو آمن على نفسه وعلى وطنه وعلى أسرته». الورقة رقم ٥١.

«تعني لي الكثير فهي الاستقرار والأمان والأطمئنان. وأهميتها كبيرة بالنسبة إلي وإلى شعبي». الورقة رقم ٤٥.

«حدود الوطن هي الإطار الذي يحمينا من الأعداء وتعمل كمصائد لهم، كما أنها تبرز حجم مساحة الدولة. فاحسود تشعر الشعب بالأمان والأمان وتحفظ لهم كيانهم وكرامتهم». الورقة رقم ٧٢.

«تعني لي حدود وطني الكثير، فهي تعني الاستقرار والأمن والحرية والشعور بالاستقلال، والإنسان بلا وطن كالجسد بلا روح. فالوطن يعني الانتماء والولاء والحب والتضحية والدفاع عنه واجب مقدس، الورقة رقم ١٩.

«حدود وطني جغرافيًا هي كل متر أرض ينضوي تحت سيادة الوطن، ومعنويًا هو الوطن الذي ولدت فيه وترعرعت بين ربوعه من شوارع ومدارس وعادات وتقاليد وسلوك كان له الأثر الكبير في تكوين شخصيتي». الورقة رقم ٧٠.

وفيما يلي بعض ما كتبه الطلبة وعبروا فيه عن رؤيتهم للحدود:

«إن حدود الوطن هي حماية الوطن من أي أخطار تهدده، وتعتبر السور الحامي لكل بيت، وعندما تنتهك هذه الحدود كأنما انتهكت حرمة كل شخص في الوطن». الورقة رقم ٦.

«حدود الوطن كسور الحديد... يمنع الغرباء من التسلل إليها وقطف الورد، وتدمير كل ما هو أخضر». الورقة رقم ١٧. (انظر صفحة ٢٧).

«حدود الوطن هي: الخمل الفاصل بين دولتنا الحبيبة وباقي الدول، معرفة سيطرة الدولة وتحديد الوطن وتحديد الدولة ومعرفة سلطة كل دولة». الورقة رقم ٨.

«حدود وطني بمعناها المادي هي الحدود المخططة أو المرسومة عبر الاتفاقيات... أما معناها المعنوي أو أهميتها فهي ذات أهمية كبيرة. فهي عبارة عن بيتي الكبير ولا أرضي أن يمس مترا واحدا منها أي مكروء، وسأدافع عن كل شبر فيها بدمي إذا استدعى الأمر ذلك». الورقة رقم ١٤.

«حدود وطني هي الحدود المتفق عليها في الأمم المتحدة وأهميتها لا يمكن التعبير عنها في ورقة، لكن سأقتصر على شيء واحد، ألا وهو أن أي شبر في أرض الكويت يمثل لي جزءا من دمي وجسمي لا يمكن التفريط فيه». الورقة رقم ١٨.

«لا شك أنها تعني لي الكثير، حيث إنها تمثل حدود الحريات وحدود المكان الذي يشعر فيه الفرد بكيانه وأصالته». الورقة رقم ١٢.

«حدود وطني هي موطن النشأة وموطن الحب والولاء إليها أنتسبي. وأزود عنها وأهميتها بالنسبة إلي تعني الكثير، حيث إنني من دون وطن يعني أنني من دون شخصية». الورقة رقم ٢٧.

«حدود وطني هي تلك الأجزاء التي يمتد من داخلها تلك البقعة من الأرض التي أشعر نحوها بالولاء والانتماء والحب». الورقة رقم ٢٥.

«حدود الوطن عبارة عن كيان ووجود دولة بأكملها، وهي كيان ووجود للشعب أيضا، فحدود الوطن عبارة عن كيان ملموس يحدد هوية شعب». الورقة رقم ٢٤.

«اعتقادي حول حدود وطني أنه المحيط والمنشأ المرتفع الذي نشأنا عليه، وحب لم يأت من فراغ أو يغير منطق، وإنما هو من صميم العقيدة (حب الوطن من الإيمان)». الورقة رقم ٢٢.

الحدود السياسية للدول

«حدود وطني هي تلك الأرض التي أستطيع أن أصبر فيها عن كل ما يعيش في قلبي، وأفتديها بروحي ولا أستطيع التفرط فيها. مهما كلف الأمر. ولا أرضي لها بالهانة، أهميتها بالنسبة إلي أنها الانتماء والهوية، فطناها ضياعي». الورقة رقم ٢٩.

«تعني لي الكثير لأنها تعتبر الواجبة للبلاد وأنا هي التي تحدد وجود الدولة... وأهميتها لي ولغيري أنها تحمي البلاد من شذويع الحاشدين ومن الجرمين وتضع دحول ما يؤثر في وطني من مجرمين... ويجب أن نذود عنها بالعالي والرحيم». الورقة رقم ١.

نخرج من رؤية هؤلاء الطلبة لأهمية الحدود بأن جميعهم يرون أن حدود وطنهم تمنحهم الأمن والأمان. ويتفق هذا تماماً مع ما كتبه حالات الدراسة الأولى من فقدان الأمن بعد اجتياح الحدود وفي أثناء النزوح. ويرى علماء النفس أن الحاجة إلى الأمن والأمان مهمة جداً في حياة الفرد، سواء في الطفولة أو الرشد، لأنها من الحاجات النفسية المهمة والأساسية في حياة الإنسان. فإذا افتقد الفرد الشعور بالأمن اضطربت حياته وتعرض للتوتر والقلق والاضطراب وعدم الاستقرار، ويكون غير قادر على العمل والإنتاج والإنجاز وهذا ما أشارت إليه الورقات (١ و ٣) بوضوح، وما رأيناه عندما جرى تطلي حدود دولة الكويت... وهذه الورقة بأن الحدود تلجج الأفراد الأس. يعني أن المواطنين يدركون أن الدول الأخرى ستحترم هذه الحدود ولا تعدي عليها أو تشعلها^{١١}. وبالتالي يعيش المواطنون داخل وطنهم في ظل شعور بالهدوء أو عدم التهديد والاستقرار النفسي. لذلك كانت صياغة الورقة رقم (٣) صياغة عندما قالت: «إن الوطن في ميل حدوداً كلفنا كل من كونها». أو صاحب الورقة رقم (١٧) حينما قال: «حدود الوطن كنوز الحقيقة تمنح الغربة من التسلل إليها وتطفئ الورد وتغير كل ما هو احضر». أي من السهل السطو عليه وسرقته وربما الاستيلاء عليه وتعطيم الأخضر واليابس.

فوظيفته الحدود مهمة جداً. كما سبق القول. إذ إنها تعطي الدولة الحق في منع بعض الأشخاص الذين تجد أنهم يشكلون خطراً على أمن الدولة من الدخول.

والحقيقة أن الحق في خلق أبواب المنزل ضد الأشخاص غير المرغوب فيهم، والحق في منع غير المرغوب فيهم من تطلي حدود الوطن شديد الارتباط بالخصوصية والملكية الخاصة سواء للأفراد أو للجماعات أو للشعوب. وهذا ما ورد في الأوراق المرقمة ٢، ٣٧، ٤٧، ٦٩، من أنهم يشعرون بأن الحدود تحدد لهم وطناً خاصاً بهم يشعرون بالخصوصية. أي أن هذا الوطن (أو هذا المنزل) خاص بهم هم. وهو شعور مهم جداً لكل مواطن (ورقة رقم ٤٧). ولذلك فالخصوصية ليست فقط إبعاد الآخرين، ولكنها أيضاً عملية تحكم حدودية من خلالها يسيطر الأفراد على من يتفاعلون معهم، والخصوصية مع كل ذلك تجنبنا الصراع على المكان أو الإقليم أو أرض الوطن أو المنزل ونجعلنا الاستقرار في تفاعلاتنا. ويرتبط كل ذلك بفكرة استقلال الوطن وحريته. لأن الخصوصية والملكية والسيطرة على إقليم (وطن) محدد يعني أن الآخرين (من خارجه) ليس لهم حق التملك أو السيطرة أو الدخول إليه إلا بعد السماح لهم بذلك^{١٢}.

ويمكن القول إن الشعور بأن الوطن «خاص بنا» نمارس عليه السيادة والسيطرة يؤدي إلى الشعور - في الوقت نفسه - بالولاء لهذا الوطن والتضحية في سبيله والدفاع عنه. كما عبرت الورقة رقم (١) عن ذلك بصدق، «وشدة الولاء للوطن تكسب الإنسان رغبة في الدفاع عنه ورد كل ظالم معتد يتعدى حدوده بأي طريقة من الطرق». وأيضاً عندما ينشأ الفرد على أرض هذا الوطن، ويقتضي طفولته فيه ويصبح تاريخ الوطن هو تاريخ حياة شعبه، ينشأ الولاء لدى الأفراد نحو وطنهم، وهذا ما عبرت عنه الورقة رقم (٢١)، «كذلك حدود الوطن تعني لي الذكريات الجميلة في طفولتي، وتعني لي الولاء والإخلاص للوطن ونكون مستعدين للتضحية في سبيله...».

ومن هذا التفاعل بين السيادة على الوطن وخصوصيته والولاء له، والتضحية في سبيله ينمو الشعور الوطني والوطنية، وتدعم هوية الوطن وهوية المواطن، ويؤدي ذلك إلى التوحد بين الوطن وأفراد الشعب، وهذا ما عبرت عنه الورقة رقم (٦)، «تعتبر الحدود هي السور الحامي لكل بيت، وعندما تنتهك هذه الحدود كأنما انتهكت حرمة كل شخص في الوطن»، وكما عبرت عن ذلك الورقة رقم (٢٠)، «لا يمكن الإحساس بقيمة هذه الكلمة (حدود الوطن) إلا عند فقدانها أو إلغائها... إذ يشعر كل فرد في الوطن بالخوف والضياع وفقدان الهوية»، وعندما يتوحد الفرد بوطنه يكون على استعداد في أي لحظة لأن يفقد حياته في سبيل أن يحيا وطنه حراً مستقلاً، وإن أي تهديد لوطنه أو حدوده هو تهديد له شخصياً في الوقت نفسه، ومن ذلك كله نستطيع أن نفهم ما يقوم به الآن الشعب الفلسطيني والشعب العراقي، وما قامت به الشعوب في مصر والجزائر وليبيا وتونس ولبنان والكويت ضد الاحتلال.

وهي النهاية يمكن القول إن الجوانب النفسية للحدود، فضلاً عن أنها متعددة، فهي مهمة وخطيرة للوطن ولأفراد الأمة معاً، ذلك بفضل الرابطة التي تنشأ بين الوطن وبين أفراد الأمة منذ الطفولة، والتي تزداد وتزدهر وتدعم خلال المراحل العمرية المختلفة، إن الآثار النفسية للحدود على أفراد الوطن خطيرة وقت الحرب والاعتداء عليها، حيث يشعر الأفراد بالخطر، وتهديد حياتهم، والقلق على مستقبل وطنهم، مما يؤدي إلى أزمات نفسية وتفجيرات مزاجية وجسمية تصيب الأفراد بالاضطراب والقلق والتوتر.

أما أنها مهمة فلأنها في وقت السلم والأمن والهدوء يكون إخلاص الأفراد للوطن وحدوده والاستعداد للتضحية من أجل سلامته وأمنه، والعمل والاجتهاد في سبيل رفعة وحماية حدوده من أي مصدر للتهديد، ويتضح لنا مما سبق أن هوية الأفراد جزء من هوية الوطن، بل ويمكن القول إن جانباً من شخصية الفرد مستمد من شخصية الوطن، ومن هنا ينشأ التوحد بين أفراد الأمة والوطن، ويصبح تهديد الوطن وحدوده هو في الوقت نفسه تهديد لكل فرد من أفراد الأمة، كما يصبح هدوء واستقرار وسلامة الحدود يمثل الاستقرار النفسي والأمن والأمان لهؤلاء الأفراد.

مواضيع البحث

- 1 أحمد الرشودي (1997) استراتيجيات التعلم في القانون الدولي: أساليبها وطرق استيعابها، ص 429-472.
- 2 في أحمد عبدالوهاب شتا (محرر) حدود مصر الدولية، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة.
- 3 أحمد عبدالوهاب شتا (1997) حدود مصر العربية، ص 250 - 290 في أحمد عبدالوهاب شتا (محرر)، حدود مصر الدولية، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة.
- 4 أحمد عبدالوهاب شتا (1997) الحدود الدولية: ماهيتها وتطور وظائفها، ص 98 - 129 في أحمد عبدالوهاب شتا (محرر) حدود مصر الدولية، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة.
- 5 جابر عبدالحميد، علي، مظهر فوز محمود، سميكة الشامي (غير موضح التاريخ)، علم النفس الجيني، القاهرة، دار النهضة العربية.
- 6 جمال حيدان (1980) شخصية مصر: دراسة في ثقافة المكان، القاهرة، عالم الكتب.
- 7 صلاح الدين الشافعي (2001)، الدولة: دراسة في الجغرافيا السياسية، الإسكندرية، منشأة المعارف.
- 8 عز الدين فودة (1997)، في الطريقة العامة للحدود، رؤية معاصرة مع إشارة خاصة للحدود دار الإسلام، ص 1 - 98 في أحمد عبدالوهاب شتا (محرر) حدود مصر الدولية، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة.
- 9 فرحديس ماله اندوز (1998)، علم النفس البيئي (ترجمة عبد الحارث، خليفة، حمنة مريد يوسف)، جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي.
- 10 محمد رياض (1976) الأسس العامة في الجغرافيا السياسية والجغروبوليتيكا مع دراسة تطبيقية على الشرق الأوسط، القاهرة، دار النهضة العربية.
- 11 محمد فلاح خليل (1978) مشكلات الحدود السياسية: دراسة موضوعية تطبيقية في الجغرافيا السياسية، الإسكندرية، منشأة المعارف.
- 12 مصطفى أحمد تركي (1997) توافق طائفت الجامعة الأزما للكويت، دراسات نفسية، المجلد الثالث العدد الثالث، ص 229 - 237.
- 13 (-)، مودبي (غير موضح التاريخ) (ترجمة روثايل هرجس)، الجغرافيا من وراء السياسة، القاهرة، دار الهلال.
- 14 Buchiel, Robert B. (1997), Environment & behavior: an introduction. London, Sage.
- 15 Bell, Paul A., Greene, T. Fisher, J. Baum, A. (2001), Environmental Psychology. Canada, Thomson.
- 16 Bonnes, Mirilla, & Secchiarioli, G (1995), Environmental Psychology: a psycho-social introduction. London, Sage.
- 17 Gifford, Robert, (1997), Environmental Psychology: Principles and Practice. London, Allyn and Bacon.
- 18 King, Serge. (2001), Terrorism, & TTP/Al-Qaeda World Com Ch./., register.
- 19 Morris Prior, (2001), Introduction to human Geography.

الحرب الأهلية وأشكالها الدائنة والتاريخ

نظرة أولية في التاريخ والثقافة

د. وجيه كوثراني (*)

١ - صراع العصبية كدفاعية تاريخية داخلية

جرى التعبير قديماً، ولا سيما في مطالع التاريخ الإسلامي، صمماً تسميه اليوم حرباً أهلية، أو الفتننة. وهذا المصطلح العربي (الفتنة) يستبطن معاني من بينها أن الاقتتال يجري بين الأهل، أي بين أبناء وإخوة ينتمون إلى عصبية واحدة، أو بين أبناء وطن واحد، بسبب اختلافهم على مسألة تتعلق بحقهم في سلطة أو مميزات أو بموقع معين في نظام مصالح ينبغي الدفاع عنه أو المطالبة به... إلخ.

والتاريخ العربي والإسلامي (الكلاسيكي القديم) مليء بأخبار الحروب من هذا النمط بين إخوة في الدين، أو إخوة في العصبية، أو بين متقاسمي الوطن والمكان.

كان ابن خلدون، في غضون القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن الهجري)، قد درس بذهن ثاقب أشكال المواجهات بين العصبية المتنافسة على السلطة بأسلوب الاستيلاء، أو التغلب، بهدف إقامة دولة أو استبدالها، أو الانفصال عنها. فتمة صراع بين دولة قديمة، ودولة حديثة، وثمة صراع بين عصبية عامة، تتحدر وتضعف في جيلها الرابع بعد أن تمكن منها حال الترف والإسراف والابتعاد عن حماية القتال والدفاع. وبين عصبية ممانعة، امتنعت عن الاستبعاد لتلك العصبية الهرمة، فتناولت عليها وخرجت حاملة دعوة دينية ازدادت بها قوة على قوة وبأساً على بأس. وبناء عليه، ميز ابن خلدون بين نوعين من الدول الحديثة: دولة الدعاء والخوارج، إذا خرجت عصبية هذه الدولة فحملت دعوة دينية فكانت بديلة عن القديمة، وبين دولة الأطراف إذا اكتفت هذه الأخيرة بإمارة طرف تابع للمركز.

(*) استاذ التاريخ الحديث - الجامعة اللبنانية - بيروت - الجمهورية اللبنانية

الدولة الأهلية والديكتاتورية والديمقراطية

يُعتبر ابن خلدون من هذه الجندالية في الصراع بين المصالحات وحقوقها وأهدافها في عملية بناء الدول من خلال النص التالي: «إن الدول الحادثة المتحددة نوعان: نوع من ولاية الأطراف إذا تقلص ظل الدولة عنهم وانحصر ثباتها. هؤلاء لا ينح مناهم مطالبات للدولة هي الأكثر لأن قضاياهم الضخوم بما هي أيديهم وهو نهاية قوتهم. والنوع الثاني نوع الدعاة والخوارج على الدولة. وهؤلاء لا بد لهم من المطالبة لأن قوتهم وأغلب بها. فإن ذلك إنما يكون في نصاب يكون له من العصبية والاعتزاز بما هو كفاء ذلك ووافيه به؛ فيبلغ بينهم وبين الدولة المستقرة حروب سجال تتكرر وتتواصل إلى أن يفسح لهم الاستيلاء والظفر...»^{١٢}.

إن الاستيلاء أو الظفر لا يمان. في التحليل التاريخي الخلدوني، بالعصبية وحدها، بل لا بد أيضا من العصبية الدينية، أو الاجتماع الديني، الذي يضاهف - على حد قوله - قوة العصبية بالاستبصار والاستمالة^{١٣}.

على أن الاجتماع الديني لا يوقف لعبة الحروب الداخلية، والسبب في ذلك - كما يضيف ابن خلدون - اختلاف الآراء والأهواء وأن وراء كل رأي وهوى عصبية تصانع دونها فيكثر الانتقام على الدولة والخروج عليها^{١٤}.

والحق أن هذا التحليل الخلدوني يمكن أن يُفسر القديم من مظاهر ما سقاء الفقهاء - وبصورة خاصة المالومني - سلطانات النظم والسياسات الاستبدادية. فهذه الأخيرة هي دول أسرية فرضت نفسها كأمر واقع بفعل شوكة العصبية فعلا، وبفعل خوضها حرب خروج أو حرب معارضة ضد أهل الدولة القديمة للتحل محل مركزها، ملغية لها، أو متفاسمة نطاقها.

في مقالة سابقة^{١٥}، استخدمت المصطلح الخلدوني لفهم طبيعة الدولة العثمانية وهي قيامها وتشوئها وتوسعها وحروبها الأهلية. فهذه الأخيرة كانت مشروعا أصبت فيه العصبية التركية المتصحورة حول عائلة آل عثمان دورا - مركزيا - في النشوء والتطور والتمرد على امتداد ستة قرون. كانت هذه العصبية قد ورثت دور المراقبة والتجاهد الذي كان يقوم به سلاجقة الروم في آسيا الصغرى، على تصور الروم، ودخلت في صراعات أهلية مع إمارات التركمان في الأناضول. فلما استتبعت عصبية آل عثمان شتى العصبيات التركمانية، ما لبثت أن دخلت في صراع مزدوج مع عصبيتين كبيرتين في عالم الإسلام: العصبية الناشئة، وهي ذات أصل تركي في إيران، ومن طبيعة اجتماعية وثقافية دينية مشابهة للعثمانية (طبيعة طرق الصوفية)، والملوكية، ذات الارتكاز على ولايات العصبيات المالكية العربية في الشرق العربي (مصر وبلاد الشام بصورة خاصة)... وكان أن اعتمدت السلطنة العثمانية في حكمها مساحة واسعة من جغرافيا بلاد الإسلام

المتعددة الانتماءات الدينية والمذهبية والإثنية على توازن دقيق ومتعدد الأشكال من العصبية لنسج علاقات الولاء أو الاستتباع مع السلطات الأهلية والمحلية في تلك البلاد الشاسعة. ومن المعروف أن هذه الأخيرة (السلطات الأهلية) ما كانت إلا عصبية عائلية أو قبلية أو مذهبية أو إثنية تتمثل بمشايخ قرى أو أمراء مناطق أو زعماء عشائر أو مشايخ طرق وحرف وأصناف، أو بطريكرقيات دينية (غير إسلامية)، اعترف بها فقهاء وفقهاء لفهم أهل الذمة، وأعطيت صلاحيات على قاعدة ما سمي في المصطلح العثماني بنظام «الملل... إلخ». وكل هذه العصبية المحلية (الداخلية) كانت تنظم في آلية من ممارسة سلطات وصلاحيات اعترف بها من قبل المركز العثماني. وثبتت في «فرمانات» مقابل طاعة وولاء وخدمة، على أن هذا الاعتراف أو التثبيت ما كان ليمر في الغالب من غير أن تخوض العصبية المحلية صراعات فيها بينها، إما لإظهار الشوكة والغلبة على المساحة المحلية وإما لتقديم نموذج من الإمارة المحلية يحظى برضى السلطان المركزي ويلفت نظره هيئته بتولية الأقوى وتشبيته. أي المتمكن من استتباع العصبية الصغيرة المحلية وضبطها في حظيرة السلطان ورعيته. ومن القيام بحماية الضرائب اللازمة وضبط الأمن وحماية طرق المواصلات، في إمارة أو مقاطعة أو ولاية... إلخ.

قد تساعد هذه الفرضيات ذات المرجعية الحداثوية، على فهم الكثير من الصراعات المحلية والأهلية في التواريخ العربية المختلفة حتى القرن التاسع عشر من زاوية مقاربتها من الداخل، أي من زاوية اعتبار الدينامية التاريخية للأحداث دينامية داخلية بشكل رئيسي، أي أن الصراع الداخلي على السلطة في شتى مراتبها، كان صراعاً محكوماً بصراع العصبية في المجتمعات العربية والإسلامية. وإذا استثنينا في التاريخ العربي المديد حالتين نمسيتين: حالة الحكم الأيوبي (ورثة صلاح الدين)، وحالة أمراء الطوائف في الأندلس، حيث انكشف الاحتجاج السياسي الإسلامي على الخارج. أي على مداخلات معالكة الصليبيين في الشرق، ومداخلات الحكم الكاثوليكي الأسباني في الأندلس، لاستنتاجنا أن قانون العصبية - كما صاغه ابن خلدون بعد استقراء تاريخ الصراعات العربية - يفسر إلى حد كبير الحروب التي نشبت داخل الاجتماع السياسي العربي الإسلامي، ويساعد على فهم أسبابها وممارستها، كظاهرة تاريخية داخلية.

السؤال، هل استمرت هذه الحال في عصر الكولونيالية الأوروبية، عصر الاستعمار والاحتلالات المباشرة، ثم في عصر الإمبريالية الرأسمالية التي حققت بدورها نوعاً من عولة العالم عن طريق رسمته وتحويله إلى مناطق نفوذ وأسواق ومجال استثمار لكل شيء؟... هل بقي الداخل «داخلاً» والخارج «خارجاً»؟ وهل بقي صراع العصبية يحمل دينامية الداخل وحدها؟

٢- البعد الثقافي في الصراع الأهلي

نستدرك هنا فنطرح بعداً آخر من أبعاد فهمنا الثقافي للحروب الأهلية العربية، وهو البعد المتعلق بالمنظور الثقافي الذي يُنظر منه إلى طبيعة العلاقات بين الحاكم والحكوم، أو بين السلطان والرهبة.

أو بين الدولة والمجتمع (بالمصطلح الحديث). وما نعنيه بالمنظور الثقافي هنا هو جملة ما تلج من خصوصيات هي أنماط التفكير ومناهجه ورموزه وصوره العُبر العليا - بوهي أو غيره وهي - سواء على صعيد هذه السياسة وثقافتها، أو على صعيد السلوك الاجتماعي السياسي وقِيَمه وأخلاقياته لدى الشعب (كشأها وطقها) ولدى الجماعات الأهلية ذات الانتماءات القبلية والعائلية، أو ذات الانتماءات الفرقيّة والذهبية، أو ذات الانتماءات إلى طرق صوفية أو تنظيمات عرفية (الأصناف).

مركاً آخرى يحسن الاستفادة من ابن خلدون في وصفه لطبيعة العلاقة بين السلطان والرهبة - من منظور ما يسميه ابن خلدون «طوائف» وهو التطور التاريخي لما يسميه الإثنولوجيون اليوم (cultures)، أو خصائص ثقافية لمجتمع أو قوم.

يقول: «اعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحه وجهه أو عظم جماله أو اتساع عطفه أو إموية شكله أو تقرب فعله، إنما مصلحتهم فيه من حيث إصافته إليهم، فإن لذلك السلطان من الأمور الإيضاحية، وهي نسبة بين متشبهين، فمتبينة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم فالسلطان من له رعية والرهبة من لها سلطان، والصفة التي له من حيث إصافته إليهم، هي التي تسمى الملكة، وهي كونه بملكهم. فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة يمكن حصل القصور من السلطان على أتم الرخوة، فإنها إن كانت جميلة صالحة، كان ذلك مصلحة لهم، وإن كانت سيئة متسفة كان ذلك ضرراً - عليهم (...)، ويصور حسن الملكة إلى الرعي. فإن الملك إذا كان فاهراً - باطشاً - بالعزوبات مثلباً من هورات الناس ولعديد تنويعهم، شغلهم الضروف والذل ولأنوا منه بالكذب والكر والخديعة، فتشلقوا بها وضدت بصائرهم وأخلاقهم، وربما خلدوا في مواطن الحروب والمداومات فسدت الحياة بفساد النيات، وربما أجمعوا على قتله...»^{٣٤}.

بل إن ابن خلدون يذهب إلى ملاحظة مفارقة لافتة وعجيبة هي تنبيهه لكذاء الحاكم في تعامله مع الرعية. فالفرق يكاد يرتبط بقلة الكذاء والاستعداد يرتبط بفرط الكذاء:

يقول: «واعلم أنه كلما تكون ملكة الرعي في من يكون بغطاً شديد الكذاء من الناس، وأكثر ما يوجد الرعي في الغفل والمتغفل، وأقل ما يكون في البسط لأنه يكلف الرعية فوق طاقتهم لنفوذ نظره فيما وراء مداركهم وإطلاعه على عواقب الأمور في بادئها بالعمية فيهلكون، لذلك قال صلى الله عليه وسلم: «سيروا على سير أضعفكم»، ومن هذا الباب

اشترط الشارع في الحاكم قلة الإخراط في الذكاء، وتأخذه من قصة زياد ابن أبي سفيان لما عزله عمر عن العراق، فسيب عزله ليس «لخيانة» أو «لمعجز» وإنما لفضل عقله عن الناس. كما يروي ابن خلدون^(١).

إذن، مزاج الحاكم هو المعيار في الثقافة السياسية العربية السائدة، وكما يصفها ابن خلدون، ويسترجع أمثلة لها من التاريخ العربي لتأكيد هذا. بل إن الأقوال وأحاديث ومأثورات ذهبت أمثلة على السنة الناس يُعاد تدولها لتبرير حال ثابتة في العلاقة بين السلطان ورعيته، أو لتفسير حال طارئة ومستجدة في الانقلاب على السلطان والخروج عليه. وسواء وجدت تلك الأحاديث والأقوال أصلا، شرعيا، محققا، أو كانت منتحلة وموضوعة، فإنها في جميع الأحوال تعبر عن وجهين في الثقافة العربية المعيشة، متناقضين، ولكن يكمل أحدهما الآخر: وجه الانتقاد والتماهي من جهة، ووجه الرفض بسبب ادعاء حق مطلق من جهة أخرى.

الوجه الأول يُعبر عنه حديث: «كما تكونوا يولى عليكم». فإذا صح أن هذا القول حديث نبوي، فإنه يستشرف إلى حد كبير الحال التي آلت إليها العلاقة بين السلطان والرعية. إنها لعبة مرابيا تعكس الاستعدادات والأمزجة والطباع بين السلطان والرعية من خلال صور الخوف المشترك الذي يُموه بالطاعة والتماثل والتماهي. لكن هذا الخوف يبطن من جهة أخرى موقفا - مستترا - آخر، مؤداه الرفض المنظم على اعتقاد آخر هو الاعتقاد بأحادية القول الحق، وإطلاقية اليقين، تأسيسا على حديث: «الفرقة الوحيدة الناجية» من بين عشرات الفرق. لعل هذا الوجه هو الوجه الآخر للتماثل المزعم بين السلطان والرعية، وجه الرفض المؤدي إلى الخروج، أو وجه الاستتار لدى الخائف حتى تسنح فرصة الانقضاض.

بين الطاعة والخروج تبدو الثقافة العربية، بما هي طبائع وذهنيات وعقليات. واحدة منذ تأسيس وشرعة إمارة الاستيلاء والتغلب في التاريخ العربي الوسيط، إلى شرعة واستحسان الانقلاب العسكري في تاريخنا المعاصر. وبين هذه وتلك يتأكد أكثر فأكثر عمق المشكلة الكامنة في تنائية ثقافية أحد طرفيها هو الحق واليقين والخير، والطرف الآخر هو الباطل والخطأ والشر. كما يتأكد أكثر فأكثر التشابه الكبير بين ذهنية الفرقة الدينية الناجية، وذهنية الحزب العربي الحديث، سواء كان هذا الحزب قوميا أو يساريا أو إسلاميا.

أليست هذه الثقافة هي ثقافة الحرب الأهلية بامتياز؟ الجواب أن كل نظرة أحادية ترى العالم ثنائيا، وبصورة خير أو شر، أو بصورة حق أو باطل، هي نظرة مؤسسة للعرب وللحرب الأهلية أولا.

هذا، على أن هذه النظرة الأحادية هي الثقافة ليست ثابتا إثنولوجيا أبديا، إنها في رأي نتائج تاريخ. ولما كان التاريخ تأسيسا وبناء وتحولا. وتغيرا! فإنه يصبح بالتالي حقلًا قابلا للفهم والتفسير والتغيير. فلماذا أسست هذه النظرة الأحادية وانتشرت؟ ولماذا استحال التحول وصعب التغيير؟

الفرق الأهمية بين السلطنة والسلطان

نقترح حوايا عن السؤال الأول الفرضية الثالثة إنه عندما يستقوي أهل الدولة بالدين يستقوي الخارجيون عليها بسلاخها. فرضية كنت قد وسعت فيها القول في مقدمة كتابي «الفقيه والسلطان»^(١). وقد ناقشت القول الشائع لدى مستشرقين ولدى كتاب إسلاميين (أمثال محمد عمارة) لناحية اعتقادهم بأن الإسلام بطبيعته يوحد بين الدولة والدين. وأن المسيحية بطبيعتها تفرق بينهما. على قاعدة الفصل بين الكنيسة والقيصر. لقد بيّنت أن هذا القول الشائع غير دقيق. بل إنه غير صحيح لا بالنسبة إلى المسيحية ولا بالنسبة إلى الإسلام. ففي التجريبتين جرى استفواء الدولة بالدين. وفي الحالتين يُمكن الفصل ويُمكن التوحيد أو الدمج. على أن الفصل أو التوحيد حالتان تاريخيتان قابلتان للفهم التاريخي النسبي.

تجدر الإشارة - أيضاً - إلى أن هذا «الدمج» أو «التوحيد» الذي يُخيّل لبعض دارسي الإسلام السياسي أنه «اصلي» أو «طبيعي» لا يعدو في حقيقته أمره أن يكون تعبيراً أيديولوجياً عن «دعوى» أو «ادعاء». إنه تعبير عن دعوة عندما يكون مشروع الدولة هو مشروع مطالبة باسم «حق» مُطالب به. وكما هي حال **حق الخرق والأحزاب الإسلامية** التي طالبت في مراحل عديدة من التاريخ الإسلامي **بفتحها في خلافة أو سلطان أو ملك باسم الدين**. فيما هو تعبير عن «ادعاء» عندما يكون أهل الدولة في تنكّاب السلطان أو الملك. فهذهيون منزعج تمكن «الحق» المبطون السياسي على أنه «حق الهي». وهكذا بين الدعوى وهي في طور المعارضة أو المطالبة أو «الخروج» وبين «الادعاء» وهو في طور «احتلال» الدولة (الجيل هنا بالمعنى الخلدوني). ينكشف مسار تاريخي مركّب ومعقد. يحتاج من الباحثين إلى مزيد من الدراسة.

واللافت أن «وظيفة» «الأدب السلطانية» وهي مجموعة ما كتبه الوُضّاء والكتاب المسلمون في المؤسسات السلطانية (ومنهم العديد من العلماء) كانت في معظم مراحل تاريخ السلطات الإسلامية تهريرا للأمر والامارة والسلطان باسم «حراسة الدين» من جهة. وباسم «قوة» «قاعدة» ومستغلة متناحية مع الصفات الإلهية من جهة أخرى. والملاحظ أنه منذ الماوردي، الذي عاصر الشطر الأخير من العصر المويهي و بدايات العصر الساماني، إلى أبي الهيثم الصيادي، في عهد السلطان عبدالحميد الثاني العثماني، تشابه أوصاف السلطان.

هذا التشابه أو التوحد في الخطاب الدعوي أو التبريري يلبي على دوران في حلقة مفرغة. تتوزعها دورات التاريخ العربية المتجانسة في تعاقب الدول. وهذا أمر كان قد لاحظته ابن خلدون منذ زمن بعيد في حركة تعاقب الدول. واستمرت الدورات من بعدة تتكرر بالآليات والقوانين نفسها.

يحدّر الفقيه - الالكاب- من الالروآ على السلطان آوف الفلة «سلطان ظلوم آبر من فلة
آلوم». بعد أن ألف آوارا - لسلطان أو آاضية آاكم - لكن ما إن يصبح «الآارآ المآامر
سلطانا» وآآ كسر هآة النصيحة أو آآاوزها. آلى يصبح آآوره مسآظلا آلالآها وإيآاءآها.
ومآآمها بمآانها المآلة والمضمرة. ويمآمر الآطاب إياه بين آعوة وآآعاء. وبين آآعاء
وآعوة... وهآذا.

وإذا كان الآآعاء. أو الآعوة. ذا منآلق آيني آائما؛ لـ «أاصيل الآق» أو لآبرير النهوض أو
لآمكن السلطان. فإن الاسآقواء بالآين وآطابه يُضحي سيفا ذا آآين. بل إنه اسآآعاء آائم
لا اسآآام هآا السلاآ في وآه من اسآآامه نفسه.

يرى بعض من مؤرآي الأفكار المآامرين أن هآا الاسآآام هو اسآآال الآآاب
السلآانية وبعض آآبيآ الفقه السيامي عهآ آرآشهر الال الذي نآر للآولة الفارسية
آبل الإسلام.

والآريب أن يلآأ فقيهه كالماورآي إلى اسآآماع آبات وآآآب في صفآ الله والمآك.
فيمآل بينها في آآاب نصيحة المآك إذ يقول. «إن الله آلّ وعز آكرمهم بالصفة الال وصف
بها نفسه. فسماهم مآوكا. وسما نفسه مآكا...». ويمآآضر في هآا السيام الآآب الالوي
الآال: «السلطان ظل الله في الأرض». وهآا الآآب روي بصيآ مآآآة ولكن آآشابه في
المآب من آآب الآآب. أورآ المآآاني وابن عباس والطرطوشي وآآرون. وصيفة الطرطوشي
آآآ كما يلي: «السلطان ظل الله في أرضه يأوي إليه كل مآظوم من عباآه. فإذا عآل كان له
الأآر وعلى الرعية الشكر. وإذا آار كان عليه الأمر وعلى الرعية الصبر»⁽¹⁾.

إن اسآآمآ. طاعة الرعية لآكم السلطان. باسم قوة الإيمان. وإيآاءآ الآبات الفرآنية
والآآآب الالوية. وآآارب الآاريخ ما قبل الإسلام. هي سمة آالبة في الآآاب السلآانية
(كآب النصائآ والمواعظ: مرایا الأمراء والمآك...) وإن آآآآط طبيعة هآة الآآاب عن
الآآبيآ الفقهية الال ظآآ تقم لـ «المياسآ الشرعية» آيزا مآآيلا ومفآرضا آارآ نطاق
الضرورة والأمر الواقع. أي آارآ آيز الآاريخ الفعلي.

بل إن ثمة ازآوابية نآرأها في نصوص من آآآمآ فيه صفآ الفقيه والآآاب والواعظ
معا. كالطرطوشي في آميزه بين السيام الاصآلاحية من آهة. والمياسة الشرعية من آهة
آآرى. وابن آلآون في آميزه بين الوازع السلآاني - أو العصباني - من آهة. والوازع الآيني
من آهة آآرى. آائاآآ آآآاور في الفكر السيامي الإسلامي: مقولة تسكن في آيز الآآآة
والآيآة. ومقولة آآرى آآآرك في الآاريخ والواقع. الأمر الال آآا بـ عباآ الله العروبي إلى أن
يقول بـ «طوبى الفقيه» هآذا الآآبر (الفقيه) يآآيآ نظاما إسلاميا «شرعيا». ويكرس في
الواقع نظاما سلآانيا.

الفرق الأهمية والتشابه الدائم والتأثير

وإذا كانت حكمة التكريس مردها الخوف من مخاطر «الفتنة» فإن الوظيفة الدينية التي هي أداة تكريس، تظل موضوعاً - للأعداء والدعوة من قبل الناس ينتمون أنفسهم «أمراء» ويطرحون أنفسهم «مشايخ سلاطين»، وتظل الفتنة، أي «الحروب الأهلية» بمصطلح اليوم، «والخروج» بمصطلح الأُمس «احتمالاً» قائماً.

إذا صحت الفرضية القائلة إن الآداب السلطانية (الإسلامية) استمدت عهد أردشير في منطقتها السلطوية. وهذا أمر تثبته دراسة النصوص وتناصاتها، فعلاً، فإن لداخل التواريخ وتأثيراتها المتبادلة في التوائف الحضارية الكبرى هي «المصور الوسطى» - الدائرة الحضارية البيزنطية، والدائرة الحضارية الهندية - الفارسية، والدائرة الحضارية العربية - الإسلامية. تجعل هذه التأثيرات المتبادلة هي نظام الحكم في التاريخ الإسلامي، معطى تاريخياً وثقافياً سمات مشتركة في العلاقة الوظيفية بين الدين والسياسة. ويصبح التمييز بين التجربة الإسلامية لناحية القول بالتوحيد بين الدين والدنيا، وبين التجربة المسيحية لناحية القول بالفصل بين الكنيسة وقبصر، أمراً يستدعي إعادة النظر فيه من زاوية تاريخية ومنهجية، فمقولة «الحق الإلهي» تصبح مشتركة على مستوى الوظيفة لدى القروسطية الأوروبية المسيحية ولدى القروسطية الإسلامية، على حد سواء. وإن تباينت المصطلحات بين الطرفين.

يقول أردشير: «واعلموا أي القسوس الذين لا يؤمنون لأحدكم إلا بصاحبه، لأن الدين آمن الملك وعماده. ثم طار الملك بعد أن طار الدين. فلا بد للملك من آمنه، ولا بد للدين من حارسه. لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا آمن له مهذوم. وإن آمن ما أطاف عليكم ميلادة السطة ليحكم إلى دراسة الدين وثلاوته والتفقه فيه فتحكمكم الثقة بقوة السلطان على التهاون به. فتحدث رياسات مستورات في من قد وثرت وجفوتهم وأخفتم وصغرت من سطة الناس والرعية وحشو العامة. واعلموا أنه إن يجتمع رئيس في الدين مسرّ ورئيس في الملك معلن في مملكة واحدة قط إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك. لأن الدين آمن والملك عماد. وصاحب الأمن أولى بجميع البنيان من صاحب العماد».

إن هذا الإلحاح في الجمع بين الرئاسة الدينية والرئاسة الملكية، كي يقوم ويستمر بنيان الدولة، مستكره خطابات الآداب السلطانية التي عبّرت عن الشفافة الميhamية العربية الإسلامية في جميع العهود. في عهود الدولة السلطانية كما في عهود الدولة الحداثيّة المعاصرة. وهو إلحاح براجماتي وظيفي، وموحّد فسرّي لشاقبة السلطة لكي لا يفلت الطرف الديني فيها فتحدث «رياسات مستورات» من قبل «المطوريين أو المهتمّين» في البلاد. على حدّ ما حدّر منه أردشير منذ زمن بعيد.

لكن نسأل: هل جنب هذا الدمج المظلمة «الرياسات المستورات» على حدّ تعبّر أردشير؟ وهل منع التوحيد المعصيات أئمة في المجتمعات العربية من تنظيم نفسها وعبئة قواها من

أجل الانقراض على الملك القائم باسم «حق ديني» أو «دعوة دينية»، كما لاحظ ذلك ابن خلدون فوصف هذا الأمر «باستقواء العصبية بالدين».

من يقرأ التاريخ يذهنية فهم الظاهرة وتفسير تداعياتها ونتائجها التجزئية، يدرك أن هذا التوحيد الوظيفي هو أساس الخروج باسم الدين. وأن هذا التوظيف - أيضا - لم ينجح في تأمين سلامة السلطان، إلا ليطلق معارضة من طبيعة السلطان نفسه وبأسلوب الاستيلاء والتغلب.

هل ينطبق هذا التحليل للثقافة السياسية العربية الموروثة على ثقافة الحروب الأهلية العربية الحديثة والمعاصرة؟ وأين هو حيز الداخل وحيز الخارج في هذه الحروب؟

٣ - دور الخلافة بين الاستقواء والاستقواء بنا النظري الشرف - مسألة فمسألة

حتى القرن التاسع عشر، ظل الاجتماع العربي- الإسلامي يعيد إنتاج صراعاته الداخلية، أي حروبه الأهلية على قاعدة خصوصياته وسمات فواء وتطلعاتها وثقافتها السياسية، أسر وعصبية عائلية وقبلية وإمارات قديمة وجديدة تتشكل في نطاق ولايات أو سناجق، ثم تتحوّل لتأسيس استقلالات عن المركز أو نخوض حروبا كبرى باسم دعوة دينية: فيتوحد طرف قوي في إقليم معين تأسيس بديل إقليمي بصيغة دينية. كما كانت حال الحروب الصوفية - العثمانية وتداعياتها في المجتمعات الإسلامية، حيث استخدم سلاح التكفير بين المسكرين استخداما حادا - وساهم في ذلك فقهاء الشام وفقهاء السلطان على حد سواء.

لكن، في حين كان العالم الإسلامي مشغولا بصراعاته وعصبيةاته وحروبه الصغيرة والكبيرة، كان العالم الغربي يتغير في جغرافيته السياسية وطرق مواصلاته وأنماط تفكير نغبه وسلوك تجاره وحرفيه. وبعد قرن ونصف من اكتشاف رأس الرجاء الصالح وغزو القارة الجديدة، لم يعد للمتوسط وطرقه ذاك الوزن الاستراتيجي القديم، وإن تقاضت من أجل السيطرة عليه القوى العثمانية والإسبانية والصوفية. لقد أصبح الأطلسي منذ القرن السابع عشر، قلب العالم الجديد، منه انطلقت الفتوحات ومشاريع السيطرة على العالم.

ومع حركة الاكتشاف والنهضة بدأت الثقافة تتحوّل على يد علماء الغرب وفلاسفته منحنى العقلانية والعالية والبراجماتية، وأخذت العلوم منحنى ومنها تجريبيًا، انتقلت معها الفلسفة من حيز الميتافيزيقا إلى حيز فلسفة المعرفة والمجتمع والسياسة. وانتقل اللاهوت من حيز التحريم وصكوك الغفران، إلى حيز الإصلاح الديني لأنسنة سلوك الإنسان المتدين، وانتقلت المعرفة الإنسانية من مناهج المنطق الشكلي والقياس على الماضي، إلى مناهج استقراء الواقع والمعطيات الراهنة؛ فكانت التقفزات العلمية في العلوم الطبيعية والاجتماعية في غضون

الدور الأصيل وإنشائها للثقافة والتاريخ

القرن التاسع عشر يؤسس المعارف الكبرى والصناعات واختراعات وتكنولوجيا رابعة. المجتمع الغرب من خلال كل ذلك العالم بأسره. فتحاً الأسواق ومستعمراً - الأرض. ومستثمراً ثرواتها ومستنبها الجماعات البشرية فيها. دارساً تاريخها وتقاليدها وعاداتها وخصائص عيشها. مبشراً مجتمعاتها للبحث والتفكير. هادماً طبائع أنظمتها السياسية وعطيات إدارتها وعشائرها وممالك قبائلها وعشائرها وعائلاتها. بل محلاً ثقافتها الكائنة والعيشة هي الدين واجتماعياتها. وفي ظلوسه ونزاعاته وخرقه وطوائفه. ومفضل مناهج علوم الإنسان والمجتمع والسياسة التي أُنعت في الدراسات التاريخية وهي الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا وعلوم الاقتصاد والسياسة وإدارة الأزمات أخيراً. استحدثت مراكز القرار في الاستراتيجيات العربية على اختلاف مواقع أوطانها ومصالحها. المعرفة من أجل تمكين سلطاتها في مناطق نفوذها ومستعمراتها ومجال أسواقها واستثماراتها.

والثالث أن هذه الجهود المعرفية تجاه الآخر، كانت تسير بإطراد ويتفاعل مع خطوات الاكتشاف والعمليات العسكرية من جهة. ومع خطوات التبشير والتعليم والخدمات الإنسانية (الطبية بصورة خاصة) من جهة أخرى.

خلاصة القول إن ثمة مشروعاً إمبريالياً عالمياً تكاملت حلقاته ووسائله ومجالات فعله في الاقتصاد والثقافة والسياسة وصفت منذ ذلك ومنهجياته في تعامله مع مناطق وأقطار العالم الإسلامي والعالم (غير الصفاحية) بذهنية التعامل مع مشكلة أو مشكلة محلية تحتاج إلى حل. وتدرجت مستويات طرح المسألة (Problems) في مطابخ السياسات الدولية ومفول خبراتها ومستشاريها من مسألة «كبرى» إلى مسألة أصغر هامشاً. هكذا بدأت دراسة «المسألة الشرفية» كمسألة كبرى من خلال شائبة غريباء شرق. ثم فتكت المسألة الكبرى إلى مسألة إسلامية. إلى تركيا. إلى عربية وإلى إيرانية. فمصرية وسورية ولبنانية وحجازية وتجديدية وعرفية... إلخ.

وكان التدرج في تفكيرك عناصر «المسألة» يخضع لاعتبارين في التهج. متداخلين ويبرأحيان بين مفاهيم الإثنولوجيا التي بدأت في القرن التاسع عشر. علماً ذا وظيفة معرفية استعمارية (دراسة خصائص الأنواع البدائية أو غير الأوروبية). وبين اعتبارات سياسات المصالح الغربية المدروسة في وزارات الخارجية ووزارات المستعمرات ووزارات الحرب. فاختذت المسائل ذات التسميات الإقليمية. التي أشرنا إليها. لتشكل هي الأخرى على مفردات تحت عناوين مسألة قومية أو قبلية أو عشائرية أو مذهبية دينية. هكذا اعتشدت في فاعوس الدراسات الغربية ولا سيما تلك التي تذهب إلى مطابخ السياسات الدولية ومراكز اتخاذ قراراتها. مفردات السنة والشعبة واليوم والوزارة والأكراد والتركمان والتركس. كذلك مفردات قبائل كشمير وعزرة. وحتى أسماء هائلات من الأعيان والتقياء والأشراف والوجهاء وأصحاب النفوذ أو الزعامة.

تستيقظ إذن مرجعية ابن خلدون تحت عنوان «العصبية»، التي لم تهدأ في التاريخ العربي -الإسلامي، والتي لما تزل تحرك دينامية الصراع على السلطات الأهلية في المجتمعات العربية والإسلامية. لكن هذه المرة تُسلط عليها مناهج علوم الإنسان والمجتمع الجديدة في الغرب.

خلاصة القول هنا، ولكي لا نذهب بعيداً في التفاصيل، خشية الخروج عن الموضوع المطروح، أن الصراع على السلطات الأهلية في المجتمعات العربية والإسلامية والمستمر حتى حينه بين أطراف الداخل، بدأ يدخل في صميم الاستراتيجيات الغربية من أجل تمكين السيطرة أو من أجل التمهيد للمداخل المناسبة للسيطرة.

هذا، ويمكن أن نرى في تلك الصراعات الداخلية حروباً أهلية بالفعل، يلعب التدخل الخارجي فيها دوراً - ما هي «التأجيج» أو «التهدئة» أو الاستثمار، ولكن ليس من قبيل فعل «المؤامرة» الذي رسخت فكرته في قطاع واسع من الذهنية السياسية العربية، التي ترى في تردّي أوضاعها وهزائنها وإرباكاتها وإحباطاتها مؤامرة خارجية، بل من قبيل توظيف المعرفة من أجل مزيد من معرفة الواقع. (واقع الحال) ومن أجل إنجاح سياسات المصالح. والواقع، الذي أقصده هو واقع التمهيد بين الداخل والخارج. فممن بدأ التوسع الكولونيالي للرأسماليات الغربية في العالم، ثم بدأت الهيمنة الإمبريالية المشعبية المداخل والقطاعات والحقول في مجتمعات «الأطراف»، وبشرت آثارها العولمة الاقتصادية العلمية والثقافية (قبل العولمة الجديدة) فعلها في الثقافة والعتول وأنشأت، فإن الواقع المستجد أضغى نتائج فصل بين معطيات الداخل واقتحامات الخارج أو ثقافته وسريانه في الداخل. لم يعد الداخل داخلاً، كما وصفه ابن خلدون في مقدمته، ولم يعد الخارج خارجاً، كما تنوّه الأصوليات القومية والدينية اليوم فتحدث عن الغزو الثقافي، بعقلية النعمة التي تطمر رأسها بالتراب، أو تتحدث عن «احتلال» أو «تحرير». وكأن الداخل لم يمهد للاحتلال، أو كان التحرير هو تحرير من حكم الأجنبي فحسب، وليس من طغاة الداخل ومستبديه المحليين أيضاً (لنتأمل الحالة العراقية اليوم بمنهج الجدلية التاريخية لا بمنظور الثنائية الجامدة، لنكتشف كم أن المسألة معقدة ومركبة في عناصرها المكونة للحدث).

لقد أضغى التدخل أمراً واقعاً في حقل الثقافات والرؤى والتحالفات والمفاهيم وتنافس المصالح وأشكال التغلب بين قوى الداخل وقوى الخارج، معطى تاريخها يصعب الفصل في تكوينه بين عناصر داخلية وعناصر خارجية.

صحيح أن مصطلحات ابن خلدون ما زالت صالحة لتوصيف أطراف الصراعات الأهلية في حروبها من أجل التغلب، لكن عوامل تشكل هذه العصبية أو تلك وآلية فعلها ومسارها، انتصاراً أو انهزاماً، لم تعد بسيطة، ولم يعد من الممكن النظر إليها من زاوية قوتها أو بأسها أو شوكتها من خلال بنيتها الداخلية، بل لا بد من الإضافة إلى ذلك منحنى وظيفتها ودورها

الرب: الأهلية والاختيار الثالث والآخر

ومجال أو حجم استثمارها الدولي في الصراع. والصراع لم يعد صراعاً من أجل غلبة إمارة معزولة، أو قبيلة نافذة، أو حزب وطني أو إسلامي مستقل، بل أصبح للصراع أيضاً أبعاداً الإقليمية والدولية والعنصرية القائمة في شبكة المصالح والتواصلات والأسواق والسلع الاستراتيجية واقتصاد المعرفة العالمي والسياسات الدولية والقوانين العالمية، كما أصبح لأي صراع داخلي وقعه في تيارات الرأي العام العالمي وحواله المجتمعات الدينية، وبرامج منظمات الأمم المتحدة والمنظمات الديمقراطية والإنسانية عموماً.

لا يتسع مجال البحث لفراصة نماذج متأخرة من صراعات الداخل في عصر العولمة، ولكن تجدر الإشارة إلى أن بعض الباحثين الأميركيين (أمثال هانتجتون) ذهب في وصف تلك الصراعات إلى اعتبارها صراعات حضارات أو ثقافات، والواقع أنها انتفاضات اجتماعية - سياسية، حدثت داخل وحدات وطنية أو إقليمية ذات تمدد ديني أو إثني في زمن لم تستطع فيه الأنظمة السياسية وبرامج الإنعاش في هذه الوحدات أن تنشئ مجتمع مواطنين متساوين في حقوقهم وواجباتهم تجاه الدولة، فكانت حروباً أهلية تتوسل من جهة الانتماءات الثقافية والدينية، ولكنها كانت أيضاً - ومن جهة أخرى - حروباً «إدارة الأزمات» في منظور الاستراتيجية الأميركية. وهي شائعة خبراتها ومنتشارها، أي حثلاً للتدخل الخارجي في صراعات المصالح الكبرى في العالم، ولكن لمحت نهائياً الهندولوجية الكبرى.

تكتفي في هذه الورقة بتذكير بحروب أهلية حدثت في حزامين رئيسيين: مرحلة الكولونيالية ومرحلة الإمبريالية، أي في منتصف القرن التاسع عشر، وهي عشرينيات القرن العشرين.

نظائر الحالة الأولى من الحروب الأهلية التي حدثت في جبل لبنان في الفترة بين 1861 و 1870، ونخسار الثانية من واقع الصراع الذي نشب في الشرق العربي، ولا سيما في الجزيرة العربية، من جراء انهيار الدولة العثمانية وإلغاء الخلافة، ثم اهتمام الصراع حول السلطة البديلة بين سلطان نجد (الأمير عبد العزيز بن سعود) وشريف مكة (الشريف حسين).

في طريقة التعامل مع معائنه مثاليه

التوظيف - النهضة - الجهاد والانتفاضة

أ- الحزب الأهلية اللبنانية (1861 - 1870)

بشكل الحدث اللبناني الذي درسه العديد من المؤرخين اللبنانيين على أنه صراع طائفي قام بين دروز و موارنة جبل لبنان، وكلا يمتد إلى فتحة طائفية مسيحية - إسلامية على امتداد بلاد الشام نموذجاً، تاريخياً، وأيضاً، ومثالاً. التبيان التقاطع بين عوامل الداخل والسياسات الدولية الخارجية، وحجم هذه الأخيرة في الحدث.

فهذه الأخيرة لم تطلق الحدث، وإنما ساهمت في تعديده مساراً والتعيين احتمالات نتائجه. والحقيقة أن الوثائق الأجنبية المستقلة من مراكز المحفوظات الأجنبية الرسمية تكشف بوضوح

واضحة وكبيرة. أخبار العلاقات القائمة بين أطراف الصراع الداخلي من جهة، وبين القنصليات الأجنبية الفرنسية والبريطانية والروسية والنمساوية، ومرجعيات هذه الأخيرة في وزارات الخارجية من جهة أخرى. بل يمكن للدارس - أيضا - أن يستخلص مدى التشجيع أو العون المقدم للأطراف الداخلية من هذه الدولة الأجنبية أو تلك، تبعا لمنطق الاستراتيجيات الأوروبية الدولية الكبرى في صراعاتها ومناضلاتها في حقل ما سمي آنذاك «المسألة الشرقية». وتعني هذه الأخيرة عمليا مسألة اقتسام تركيا الدول العثمانية. على أن ذلك التشجيع أو العون الذي نقرأه واضحا - وبينا - في الوثائق الأجنبية لا يعني تأمرا أو «مؤامرة» بالمعنى الذي تشير إليه دالات المفردة في وعي الجمهور العربي اليوم، أو في تصورات بعض نخبة القومية والإسلامية.

فالمؤامرة تعني في ذلك الوعي والتصور أن الحدث تحاك خيوطه في الخفاء ويجري مشهده في العلن بشكل درامي وحتمي، كأنه من فعل الآخرين وإخراجهم وبمقدرة أو قدر لا يرد.

أما واقع الحال فيشير إلى عوامل أخرى أكثر التصاقا بالحدث، كحامل لضمون اجتماعي وسياسي واقتصادي وثقافي. وكنّا نتابع تسميات تاريخي عالمي تقاطعت في مساره أبعاد المسألة الشرقية كمسألة خلاصتها سؤال: ماذا يريد الغرب الصناعي الرأسمالي من الشرق، أرضا ومجتمعات وثروات؟ أي أن المسألة الشرقية في حقيقتها مسألة الغرب الرأسمالي الصناعي في شرق غير رأسمالي وغير صناعي. كما تقاطعت في مساره - أيضا - مجمل الأزمات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي سبق لها أن خلّطت أن لخصها في أزمة بناء الدول والإمارات وصراع العصبية في تاريخ الاجتماع العربي الإسلامي. وكانت أزمة تجديد السلطنة العثمانية أبرز الأزمات الإقليمية آنذاك.

على مستوى المضمون الاجتماعي السياسي للحدث: تؤول حال العصبية اللبنانية المتناحرة حول منصب الإدارة المحلية، وهي إمارة سلطة وسيطة بين المجتمع الأهلي والمركز العثماني، إلى حال من الفراغ السلطوي تشعر معه عصبية العائلات الدرزية النافذة بأنها أخذت في الانحسار والتراجع، ثروة وعددا وعدة. بينما تشعر معها عصبية العائلات المارونية الجديدة المدعومة بنهضة الكنيسة وانتشار أوقافها ودينامية فلاحيتها وتكاثرهم الديموجرافي وانتشارهم وحسن إنتاجيتهم، وتتمركز الحضور الفرنسي في أوساطهم استثمارا وتعليما، بأنها الأكثر أهلية واستعدادا وحقا للحكم. وكل هذا كان يتم في سياقين:

أولا - سياق الإصلاحات والتطهيرات العثمانية التي نادى بالمساواة بين الطوائف والملل، وبين الطبقات، الأمر الذي أعطى للعلاقة الصراعية بين الطرفين حول الإمارة، أي السلطة المحلية، بعدا عثمانيا إقليميا يترجح بين محافظين وإصلاحيين.

ثانيا - سياق الصراع الدولي على حل جزء من المسألة الشرقية، الأمر الذي أعطى للحرب الأهلية بعدا دوليا، يبدو في أشكال التدخل الأجنبي حيال أطراف الصراع.

التاريخ الأجنبي وأبحاثه الأدبية والتاريخ

إن يشترك التطور الأجنبي والمحلي (صراع العصبية) مع تحولات إقليمية إقليمية (التطعيمات والإصلاحات)، ثم يتقاطع هي الوقت نفسه مع مصالح واستراتيجيات أجنبية، سياسة بريطانيا كانت تحرم على وحدة السوق العثمانية الواقعة بشكل عام تحت سيطرتها، نظرا لاعتبارها الإمبراطوري الأقوى. فتدعم الدولة العثمانية للعثمانيين. أما الاستراتيجية الفرنسية فتذهب مذهب الانقطاع والتجزئة بالتناسب مع مناطق نفوذها التي تتطلع إليها، وبالتناسب مع موقع الإثنيات الطومرية والعلوانة الدينية التي تشكل منها مجتمعات الدولة العثمانية، فتدعم انكرونية في مطالب هذه الأخيرة. تتنافس الاستراتيجية البريطانية في حل المشاريع الفكرية بها حلا للمساءلة الشرقية.

أما في المضمون الثقافي الذي يحمله الحدث وعلافة هذا المضمون يعني الثالث والتاريخ لدى أطراف الصراع الداخلي، فيقوم شرح كبير وهو عميقة بين الذاكرة الجماعية للذات للثقافة خلف الاعتقال والميثولوجيا والأسطورة، وبين وهي حركة التحولات في التاريخ بما هو حاصل محليا وإقليميا. إلى ما هو حاصل عالميا.

يتناقض الجمهور من كلا الطرفين إلى استعادة الذاكرة جماعية استعادة أخبار وروايات مشاهيرهم وأهاليهم وأولادهم وندبهم، وكرامات هؤلاء، ومعجزاتهم وبطولاتهم كلها أخبار تنسج على الحاضر الصراع (الحروب الأهلية) مستوحاة من القدس، ومعمودة، انحصار. أما التاريخ فيجري مجرى آخر غير مجرى الذاكرة وأبحاثها، فيغير مجرى المحلة وأحلامها، تضمنى هذه الأخيرة (الذاكرة) في التاريخ الفعلي المصنوع بتوازن السياسات الدولية، التي كانت آنذاك تنسج بين الدول الأوروبية الكبرى هيال المسألة الشرقية، وحيال فرضها «المسألة البلقانية»، تضمنى ورقة من الأوراق وساحة من ساحات التناقص ومجال توظيف واستثمار سياسي.

هكذا تكاد حروبا الأهلية تصبح في مرحلة الكولونيالية، التي كانت عند ابن خلدون حروب التغلب الداخلي. حروبا يتقاطع فيها الأهلي والمحلي والإقليمي والدولي. تقاطعا يجري فيه التغلب في نهاية الأمر والتعليل لمصلحة مشروع أكبر وأوسع، تغلب السياسات الدولية. في هذا التغلب المركب مواقع للمحلي، أي للعصبية المحلية من غير شك، ولكن من غير إوهام قومية أو وطنية أو دينية كبرى. فصيغة القانون الأساسي لجيل لبنان، الذي جاءت به اللجنة الدولية في عام 1961، حلا للحرب الأهلية اللبنانية، هي صيغة توازن إقليمية معقدة قامت بين الداخل والخارج، والداخل هنا نسبي متدرج ومتداخل، والخارج كذلك نسبي متدرج ومتداخل: بين المحلي والعالمي والعالمي.

وهي كل الأحوال ليس المهم في هذا التاريخ دراسة الغالب والقلوب. بل دراسة التاريخ كعائلة تحول وتغير على المستوى العالمي، ودراسة مواقع الأطراف المحلية. أي الغالب والقلوب في هذا

التحول والتغير. وهذا يعني الدعوة إلى الخروج من الناكورة التي نشوهم أنها صانعة التاريخ، لا نسبائها ولا لإحيائها كإسقاطير ورموز بل لتصبح نورها ووضعها كحالة نسبية في التاريخ، أي كحالة لها وطبقتهما في المسارات التاريخية المعقدة. لكن المشكلة أن الانحياز في التذكير لا يزال هو المائد غالباً في تواريخ جماعاتنا وهرتها وطوائفنا في لبنان وفي البلاد العربية الأخرى. ومازالت تظلم بين الذائرة والتاريخ فنشوهم الأولى تاريخنا، بل نشوهمها فاعلة في التاريخ. ومع هذا لا يعني أن وعياً للتاريخ لم يتكون لدى بعض الكتاب والمفكرين، لكن هذا الوعي ظل هامشياً، أو أمسي متسبباً، ندراسة كخصوص ولكن لا يستغل في شارات وراي عام وقيم جماعية.

من ذلك ما كتبه المعلم بطرس البستاني المعاصر للحرب الأهلية اللبنانية، وألتمس من دروسها ونجربتها، والتجدير بالذكر أن البستاني كان أول من دعا إلى تجاوز الحرب الأهلية بتدريج مفهوم المواطنة، وأن هذا المفهوم لا يتحقق إلا بفصل واقع "في التاريخ بين السلطة المدنية والسلطة الدينية، ووعي التاريخ والتعلم من تجاربه.

في رسالته (المواطنة السابعة) التي نشرها في مجلة نهار سوريا بتاريخ ١٩ نوفمبر سنة ١٩٦٠ يقول: «ومن طالع تواريخ الملل والشعوب يظهر أنه جلياً ما يتحمل الناس والأهليان نفسها من الأضرار من تعرضها الأمور السياسية وفروعها الأمور الدينية بالأمور المدنية، والحال أنه يوجد - طبعاً - بين عظيم.

وتجنب فباحة الحرب الأهلية يقترح البستاني قيام مجتمع مدني وطني تتصلب فيه الدراسة الدينية، أي السلطة الروحية، عن السلطة المدنية.. ذلك أن المزج بين هاتين السلطتين كما يقول في وثيقته المأشورة ببروت ٢٢ فبراير ١٩٦١ «من شأنه أنه يوقع خلال بيكنا وضرباً - واضعها في الأحكام والأهليان - حتى لا نبالي إذا قلنا إنه يستعمل معه وجود التمدن وحياته ونموه»^(١).

٢- العمل البستاني في عصر السلطة المدنية والدينية المتساوية: أثناء تجميع البستاني الوثائق المتعلقة بالأمور المدنية، كان ذلك:

في مطلع القرن العشرين. وقد تحولت الراسماليات التوسعية إلى إمبرياليات تقوم على الاستثمارات المالية في المستعمرات، أو في مناطق النفوذ، وعلى مؤسسات الخدمات الصحية والتعليمية والنشاطية بغية استثمار الأموال وإعداد نخبة محلية للحكم في مناطق النفوذ المتوقعة. أصبح مصير الدولة العثمانية (التي حلت المسألة الشرقية) موضوعاً قابلاً للحسم بناء على تصورات وإمتهاريات شتى قدمتها العقول الاستراتيجية الأوروبية لمراكز اتخاذ القرار. ومن بين تلك التصورات أو السيناريوهات:

- تفكير الديبلوماسية البريطانية في مشروع نقل الخلافة الإسلامية من الأتراك إلى العرب، وهذا ما سبَّته الديبلوماسية الفرنسية في وثائقها «بالعمل الإسلامي».
- التعرف على العصبيات القبلية في جزيرة العرب، ولترقب حركاتها المسكة أو المتفردة.

الزعماء العرب والتمثيل الدبلوماسي

كحركة عبد العزيز بن سعود في نجد، والشريف حسين في الحجاز، وابن الرشيد في جبل شمر، والسيد الإنريسي في مصر، والإمام يحيى في اليمن.

- رصد طموحات النخب العربية الحديثة في المدن العربية، كبيروت ودمشق والقدس وبغداد والقاهرة، لمعرفة أشكال عملها في الجمعيات العربية وطبيعة برامجها وأنشطتها ومشغولاتها، وذلك لغرض مواكبتها السياسية ومعرفة إلى أي حد يمكن استيعاب بعضها أو توظيف بعضها الآخر.

ومن المعروف أن بريطانيا باشرت منذ عام 1917 اتصالاتها مع زعماء محليين للتمهيد، عبر دبلوماسيتها في مصر، للمحادثات المعروفة بمراسلات حسين- مكماهون. صحيح أن هذه المراسلات لم تتضمن ذكراً للخلافة، بل اقتصرت على ذكر تنصيب الشريف حسين ملكاً على دولة عربية مشرقية، إلا أن الدعاية السياسية البريطانية من أجل نقل مركز الثقل في العمل السياسي الإسلامي من الدائرة التركية إلى الدائرة العربية كانت تتم تحت يافطة دينية هي يافطة نقل الخلافة من الترك إلى العرب.

بل هذا بالذات ما فهمته الدبلوماسية الفرنسية، فسعت إلى أن تكون شريكا لبريطانيا فيهما سقواء الخطاب الدبلوماسي الفرنسي، الذي تقراء في الأرشيف المصري في وزارة الخارجية الفرنسية، بالعمل الإسلامي. ولا يمكن أن نساها قوة إسلامية، على حد تعبير مذكورة كتبت حول مسألة الخلافة، قدمتها وزارة المستعمرات الفرنسية إلى وزارة الخارجية، في عام 1918، فإن الخبراء الفرنسيين يتصنعون بالتوجهات التالية⁽¹⁾:

- العمل على عدم تفرد بريطانيا بالعمل الإسلامي نظراً لأن فرنسا هي أيضاً - «قوة إسلامية».

- إن أهداف فرنسا هي سوريا لتطلب أن تكون دمشق للمركز الإسلامي الذي يوازي مكة وبغداد والقاهرة في ظل السيادة البريطانية.

- إن التحكم في تيارات الأفكار التي تعززونها هذه المدن وتطلقها في أنحاء العالم الإسلامي أمر يهم فرنسا من زاوية «قوتها الإسلامية»، في شمال أفريقيا (الجزائر- تونس- المغرب - ...).

ومن أجل تحقيق ذلك فإن المذكرة الفرنسية ترى إمكان تعدد الزعامات الدينية في العالم الإسلامي، زعامة تركية في الأناضول لتمثل في السلطان العثماني، زعامة عربية في مكة لتمثل في الشريف حسين، وزعامة مغربية - أفريقية لتمثل سلطان مراكش.

وتخلص المذكرة إلى تعميق هذا التوجه لأن من شأنه أن ينسجم الإسلام إلى ثلاثة محاور وفقاً للتمسيات التالية: «إسلام عربي شرقي، وإسلام عربي غربي، وإسلام تركي» وتعمل الدراسة إلى النتيجة التالية:

«إن مصطلحتنا تقتضي ترك الإسلام يتجزأ، ولهذا ينبغي أن نظهر بمظهر المؤيدين لشريف مكة، ولكن دون أن نسمح باستئثار نفوذه إلى المغرب، وهذا ما يدفعنا إلى إعادة بناء للإسلام العربي» الغربي» تحت الرعاية الدينية لسلطان مراكش»
أشرفنا هنا، وباختصار، إلى بعض التوجهات الأوروبية هي تعامل سياساتها الخارجية المتنافسة مع ظاهرة دينية لها بعدها السياسي في الأفكار والممارسات والدعوات المحلية. ألا وهي مسألة الخلافة، وهذه الإشارة المختصرة تهدف إلى التذكير بأن استثماراً ما أضفى يسمى اليوم بـ «الإسلام السياسي» أو «الإسلام الحزبي» كان قد بدأ في التاريخ العالمي المعاصر مع مطلع القرن العشرين، أي مع توسع الإمبريالية كاستلوب في العمل يقوم على استثمار وتوظيف متعدد الوجوه والأبعاد: «استثمار للعمل رأس المال، واستثمار للثقافة الأهلية في شتى أشكالها وتصيبراتها، وفي طليعتها الثقافة الدينية وتجلياتها في السلوك الاجتماعي والسياسي المحلي».

سؤال طرحه خبراء السياسات الأوروبية: ماذا يريد المسلمون؟ فإذا كان ما يريدونه نظام خلافة، فليكن محط الخلافة مجال عمل سياسي في العالم الإسلامي. ولا يعرف خبراء الإسلام الغربيون أن هذا المطلب التاريخي مجرد ومقتسم للعالم الإسلامي أكثر مما هو موحد، ويأخذ مثبّر للخطاف أكثر مما هو دافع للوفاق. فإن التولية الاستبدادية العربية تتوكل لحرارة المجتمع الأهلي الإسلامي أن يدفع إصفاً لتداعيات منطقته الداخلي أي منطق الانقسام من أجل استثمار سياسي يحصل لصالح الدولة الغربية المستمرة.

هذا وقد برهنت مجريات الأحداث وتداعياتها اللاحقة التي أربطت من قريب أو بعيد بمسألة الخلافة، ثم بمسائل بديلة في المجتمعات العربية والإسلامية، على أن الانقسامات بين الملوك والأمراء، الراضين صراحة أو ضمناً بذلك المنصب، أو الطامعين إلى استثمار قوة الإسلام السياسي في تأييد زعاماتهم وتوطئتها، كانت سبباً - من جملة الأسباب - في نشوب النزاعات والحروب الأهلية فيما بينهم. لا شك في أن الممسيقية المتقدمة نحو توسيع نطاق السلطة في إمارة قديمة أو مشروع دولة جديدة، كانت المحرك الأول، لكن الشعور الإسلامي، أو صيغة الدعوة الدينية، كما دعاها ابن خلدون، كانت «المبني» فكان ادعاء الإسلام الصحيح، مقابل الانحراف الأخر أو التكفير أسلوباً متبعاً في التجييش.

ومن ذلك ما حصل بين مشروعي الشريف حسين في الحجاز وسلطان نجد عبد العزيز بن سعود في السنوات الخمس الأولى من عشرينيات القرن الماضي، حيث نشهر أخبار التاريخ إلى تبادل تهمة التكفير بينهما، ويشير إلى ذلك رشيد رضا الذي تحول من تأييد الشريف حسين إلى الدعوة إلى آل سعود بقوله في إحدى مقالاته النازح: «إن الشريف حسين صرح بالقول

الجزء الأول: إشكالية الميثاق والقرار

والكتابة والنشر بكثرة الوهابية. وأنه يجب على ولي أمر المسلمين إقامة شرع الله فيهم. أي بقتالهم إلى أن يعودوا إلى الإسلام الذي يدعيه...^(١)

أما الموقف البريطاني الذي كان يتحكم بلعبة الحرب بين «الشريف» و«المسلطان» فقد فركه للمصيبة الأقوى في الجزيرة العربية أن تغلب فتستتبع المصائب الأخرى وتتركز السلطة بيدنا. وهذا ما دعاه رشيد رضا آنذاك، بالحياد البريطاني إذ يعلق: «... اكتفى حسين بتأليف جند صغير يقصد به إظهار عظيمة الملك في الاحتفالات والمراسم، والتكل على الدولة البريطانية والدعابة السياسية، فلما ضاق به العالم الإسلامي (...)، وزحف جند الإخوان الوهابية لطرده وطرد أولاده، استغاث بالدولة البريطانية فلم تر من مصلحتها إغضاب العالم الإسلامي (...)، فأعلنت الحياد. فلم يبق له إلا قوة الدعابة (...)، فشرع فيها فلم تكن أخته شيئا...»^(٢).

لكن هذا الحياد - الذي يبدو في الظاهر حيادا - ليس إلا انتظارا، ثم تشجيعا للأقوى في الديبلوماسية البريطانية. إنه هنا - أيضا - تأليف لحرب أهلية بين عصبية، ولكن تحت شعار إسلامي بحسبه جمهور المسلمين وحشودهم وكثير من فقهائهم «عملا - إسلاميا» فلم من أجل نصرة الإسلام ورفعته ومقاومة البريطانيين ومنعهم من دخول الأراضي المقدسة.

ففي مقالته «الخطر على الحجاز وعلى الإسلام»، يحرّض رشيد رضا على الشريف حسين - باعتباره هذا الأخير - مدعاة لاحتلال البريطانيين الحجاز وإضعاف الإسلام: مستلهما الحديث «إن الإسلام بدأ غريبا وسيعود كما بدأ» وبارز بين المسجون كما تارز الحية في جحرها... على أن هذا التحريض لم يكن لبؤدي في مرحلة تحوّل الاستعمار إلى إمبريالية، أي إلى استثمارات وتوظيف ومساعدات، إلى أي «تسرع» بالبريطانيين الذين اكتشفوا ودشّنوا «العمل الإسلامي» كعامل مساعد في استراتيجياتهم البعيدة. فـ «حياد» بريطانيا، الذي سبق أن أشار إليه رشيد رضا حيال الصراع بين الشريف مكة وسليمان نجد، كان يعني انتظارا لاستكمال لعبة الصراع بين العصبية المحلية، ورعدا لهران القوى الداخلي. لكي يهزى التحلي عن حليف سابق والسعي من جديد إلى اكتساب حليف جديد - وليس الدعوة الدينية أو ادعائها حجة «استواء» بعضها على بعض - وسيلة استقواء السياسات الدولية ببعضنا. وأحسب أن هذه اللعبة الأسيرة والساحرة ما زالت تعيد إنتاج نفسها، بل تعدت في مرحلة الحرب الباردة والصراع الأيديولوجي بين المعسكرين: حتى انكشفت لعبة جهنمية في عصر العولمة والقطبية الأحادية، فلقلب المسحر على الساحر، بل على كل اللاهجين في الداخل وهي الخارج، في الأطراف وفي المركز.

خاتمة وخلاصة

خلاصة القول، إنّ المشكلة المعاصرة للحروب الأهلية العربية، بدأت حينما أدخلنا - وكما فعل أسلافنا القدماء في عهد الدولة السلطانية، و زمن صراع المصنبيات المحلية - الدعوة الدينية وبالطريقة التي نصنع بها أروشير السلطان في أسلوب التعامل مع الرعية، وعلى الرغم من دخولنا مرحلة الدولة الوطنية الحديثة واقتراض تحول الرعية إلى شعب ومجتمع مواطنين، وتأسيس عمل سياسي يؤمن - سلما - المشاركة الشعبية في الحكم وتداول السلطة، فإن نشوء «الرياسات للمستشارت» على حد تعبير «أروشير» وتوالد «أمراء الجماعة» كبقايا القل، واتباع أسلوب «الاستيلاء» وال«نطش» أو «الانقلاب العسكري» كصيغة بديلة عن العمل السياسي الحديث، كل هذا بقي ظواهر خاطئة في حياتنا الاجتماعية - السياسية وهي قباصل السياسة الأهلية، يستقوي أهل الدولة بالدين. فيستقوي «المعارضون» بالسلاح نفسه. فلما أصبح الداخل العربي والإسلامي جزءا من العالم، دون أن نعي معنى هذا الدخول الموضوعي واستتبعاته، فإن الاستقواء بالدين، انتقل بدوره إلى السياسات الإمبريالية نفسها، يستقوي به بعضنا على البعض الآخر وتستقوي به أيضا بعضنا على بعض.

مشكلة أخرى، هي أن العرب لم يستطيعوا أن يبنوا «دولة» أو «دولة وطنية حديثة» لا دولة الوحدة العربية التي نشأت كحلقة الوصل لدية عن الوحدة الإسلامية، ولا دولة قطرية تقوم على المواطنة، أي الانتماء المدني إلى دولة. ولعل سبب ذلك، كمن يؤمن في عمق بنية العلاقات الاجتماعية الأهلية ورسوخها في الوعي أو اللاوعي الجماعي، على حد سواء، فهذه الأخيرة مستمرة بالشكل هي أقوى من العلاقات المدنية التي تشرطها العلاقة بين الدولة الوطنية ومجتمع المواطنين: علاقات الحقوق والواجبات أمام قانون واحد. لم تأتي التصورات والتمثيلات الإسلامية المختلفة، التي تستلهم من الماضي وحده (أي من هزقة الدينية المتنازعة، ومن علم كلام هذه الفرق، ومن فقهها) طابعها المدني - السياسي المعاصر. فتتقاطع وتتوالد مع مشاريع العمل السياسي الذي يمتنع عن الاستنجاخ لأهل الدولة القائمة - والنتيجة امتناع الانتماء الوطني في مجتمع تطبق عليه صفاته «اللامولدة» أو مجتمع ما قبل الدولة الحديثة، إنه مجتمع العائلات والمشارف والمفاصل والطوائف والفرق والطرق والمذاهب، حيث يتناظر أهلهم بمذاهبهم وتقاليدهم وأصنافهم.

ولنتذكر، مرة أخرى، أن «تطبيقات» هذا المجتمع الأهلي كانت تشكل - قديما - منافع ومساكن، ووسائل العلاقة بين الفرد والهيئة الحاكمة السلطانية، وتقوم وتقوم على قاعدة من علاقات الولاء والطاعة أو الاستنجاخ الشرطية بتعقيد مصالح وتضريب أو اختراق من السلطان، وبلاستعداد عن النطاق من هذا الأخير من موقع «عائلي» أو «ثائمية» أو

الحرب الأهلية والاضطرابات الداخلية والحرب

«حامية». أما الامتناع عن الولاء والطاعة، فهو الخروج الممهد «للفتنة» بلفة أهل الفتنة. أو الحرب الأهلية بلفة أهل السياسة. وعندما يُعمدُ الامتناع خطايا دينيا لتبرير شرعية الخروج أو شرعية القتل بـ «الثورة» أو «الانقلاب»، فإن الحرب الأهلية غالبا ما تتخذ صفة الحروب الدينية. ومثال الصراع الأهلي بين سلطان نجد وشريف مكة الذي حُشر فيه نضال الإسلام والعمل من أجل قوته (قوة الإسلام) كبديل عن انهيار الدولة العشوائية وإلغاء الخلافة. كان يُبطل إمكان بناء دولة وطنية حديثة ويغطها أيا كان «التمتيع»، بل كان يؤسس عاجلا أم آجلا، العلاقة بين مجتمع يستلوي بالدين تفويضا عن غياب الحياة السياسية، وبين دولة قد يمي أهلها، انتماسهم مع العالم وتحولاته، أهمية التحديث والتكيف مع هذا العالم. وقد لا يهي أهلها شيئا من هذا.

أما التدخل الخارجي (المقصود هنا الأجنبي - الغربي عموما)، فإن أطرافه الدولية، عندما تعلن صفة «الحياد»، فإنما تعلنه لتمارس - فعلا - صفة التوظيف والاستثمار لمعطيات الصراع الداخلي. وعليه فإنه يمكن أن نستنتج أن أطراف التدخل الأجنبي كانت متواطئة مع التقاطع السياسية الأهلية المتفتحة عن بناء دولة وطنية دستورية حديثة ومستقلة، وثات برنامج لتحقيق مواطنة فعلية: هدف تاريخي كان متوقفا من التنظيمات العشوائية ودستورها الزائد في عام 1918، ثم كان مقتضى من مساهمات العشرينيات من القرن الماضي في كل من مصر وسوريا ولبنان والعراق. وقبل هذا وذلك كان حلم كتاب النهضة العربية من «الدستوريين». أي الداعمين للدستور والحياة السياسية القائمة على البرلمانية ولعدد الأحزاب. ولكنه حلم تبخر - للأسف - مع نوايا الأزمات والكوارث على العالم العربي. ولا سيما بعد الاحتلال الصهيوني لفلسطين وتفاقم الحدث على المجتمعات العربية ولدايماته. ودخول أدبيات تحرير فلسطين - إلى جنب أدبيات الإسلام - عنصرًا في تبرير شرعية الانقلاب على السلطة، وتبرير الانتفاضات على الديمقراطية التمثيلية بحجة «رجعيتها» أو إغفاءة التعددية السياسية لهجمات التحرير المزعمة. تحت شعار ظهر زيفه «لا صوت يعلو فوق صوت الحركة».

منذ ذلك الحين، وهذا «الحين»، هو سياقات تاريخية أكثر مما هو وقت محدد، والمجتمعات العربية تمر بحمة بناء الدولة الدستورية، التي كان يمكن أن تصال في نمط العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة. لتحوّلها إلى علاقة عدد اجتماعي يقوم على توازن الحقوق والواجبات بين المواطنين والدولة، وعلى التداول السلمي للسلطة، وعلى المشاركة في الحكم من خلال نظام ديمقراطي تمثيلي، وعلى احترام كيان المواطن - الفرد في خياراته الفكرية والسياسية والمعتقدية. مثل هذا الاجتماع السياسي - المدني، من شأنه - إذا نما والطور - أن يجنب المجتمعات العربية غضبات الحروب الأهلية ومشاورات الانقلابات المستمرة.

تعد حركات الثقافة النهضة العربية الأولى هذا المشروع الديمقراطي، تأسيساً على عملية تلاقي ثقافي مشعر قام بين نخبتها وبين الفكر الديمقراطي الغربي، أي بين الداخل والخارج. ولتارقة بالنسبة في التاريخ - والتاريخ مليء، عادة، بالمفارقات - حدثت جملة من الانقطاعات المهمة والمحرزة والمفجعة، التي قضت على هذا التلاقي وعلى نتائجها الواعدة من هذه المفارقات.

مفارقة أولى، أن السياسات الغربية تحلّت في تعاملها مع خارجها عن فكرها الديمقراطي الداخلي. فتعاملت منذ مطلع القرن العشرين مع المجتمعات العربية - الإسلامية تعاملًا براجماتيًا، غلب استخدام معطيات الثقافة السياسية الأهلية (معطى العصبية الأهلية ووظيفة الإسلام السياسي) على ثقافة النخب الثورية للطائفة بالدمشق وبنائهم ديمقراطية - تمثيلية لبلدانها.

لنتذكر مرة أخرى، السياسة البريطانية تجاه مسألة الخلافة، من أجل استخدامها في رسم مناطق النفوذ والأسواق، مستفيدة من علومها الاستشرافية والإثنولوجية. ولنتذكر - أيضاً - السياسة الفرنسية تجاه مسألة الطوائف والإثنيات بداعي حماية بعضها أو تشجيع بعضها الآخر، من أجل منافسة المشروع البريطاني. وكلاهما يشي ذلك عملاً «إسلامياً».

أما السياسة الأمريكية التي فرضتها من خلال «مجلس الشرق الأوسط» - بدءاً من خمسينيات القرن العشرين لخدمة الشركات الأمريكية - البريطاني والألمانية، فإنها استخدمته باعتزاز. علومها السياسية البراجماتية وهي طموحتها، «علم إدارة الأزمات» للتعامل مع المعطيات الثقافية السياسية الدينية في المجتمعات العربية عملاً وظيفياً. من دون أي اعتناء بالتفكير بالنتائج على المستوى بعيد، والذي أوصلها إلى كارثة 11 سبتمبر.

لم تعد سراً أخبار العلاقات التي نسجت بين أجهزة المخابرات المركزية الأمريكية وأحزاب إسلامية لمحاربة «الد الشيوعي» والحركات اليسارية المحلية في البلدان العربية الإسلامية، كما أنه لم يعد سراً التشجيع الذي تلقته حركات إسلامية توطئت أن صراعها ضد احتلال الاتحاد السوفييتي لأفغانستان «هو جهاد». بل إن الأمر لم يقتصر على التشجيع والدعم، بل تعداهما إلى التسهيل الكامل. كما ظهر ذلك أخيراً في وثائق وكتب وتصريحات.

وعليه، فإن مبدأ «الجهاد» عندما يتحول إلى فكرة ثابتة لكل تأويل أو تفسير أو توجيه، ويسوزل عن المرجعيات القطعية الكبرى والوثوقة، القادرة وحدها، على ضبط هذا المفهوم في إطار مصلحة الجماعة والأمة، فإن تطبيقه قد يذهب بكل اتجاه. ولا يفتن ضد حد، بل قد يطال كل «مختلف». في الداخل والخارج معاً، في الخارج، كما حصل - للأسف - في 11 سبتمبر. وفي الداخل، كما حصل ويحصل في الجزائر - منذ أكثر من عقد، وهي مصر - ليبيا - منذ سنوات، وفي المملكة العربية السعودية وفي المملكة المغربية أخيراً.

الدين الأهلية وأخلاقياتها العامة والخاصة

فكرة «الجهاد» تصبح هنا تبريراً أيديولوجياً لحرق «الخروج» أو «الامتناع».. هي الثقافة السياسية الأهلية المستمرة منذ قرون كـ «ثوابت».. هي الملوك الفردي للمسلم الفرد الخارج بين «طاعة» و«ولاء» و«امتناع».. ولكن أيضاً في مجتمع لم يشو أهل الدولة القائمة، أو لم يريدوا.. لأسباب مختلفة (قد تكون من طبيعة أسباب صعودهم) أن يطوّروا إنعاشها وثقافتها وعلمها وديمقورتيا وقربوتيا، ليصبح مجتمعاً سياسياً قابلاً للحياة وأسباب تجديدنا. إنها مفارقة يدفع ثمنها الجميع اليوم: ضياعاً ودعماً ومشايخ حروب أهلية متقطعة على التاريخ. لأننا أصبحنا حبيسي ماضينا وثقافتنا السياسية الأهلية، ودعاة صراع العصبية التحلية بالدين، ندفع ثمنها ثأيراً من الثقافة العالية التي ندموها للأصف «غزوا».. ومن العلوم التي تهجر عقولها العربية إلى حيث يمكن أن نتج واحترم.. بل و ندفع ثمنها اختلافاً وموتاً وخيباً وبلا معنى.

المفارقة الثانية، هي أدعى وأمر، لأنها تساعد على استمرار المفارقة الأولى وثبوتها، بل وتبريرها، إنها تكمن في ازدواجية خطاب السياسات الغربية. منذ عهد بلفور وعود الاستقلالات العربية، إلى عهد الرئيس الأمريكي بوش وزير خارجيته باول اليوم، بشأن مستقبل العراق والتنازع إشباع تجربته الديمقراطية على المنطقة، وبتحقيق دولة فلسطينية.

لقد تعوّدت الآن العربية على مفارقة القول في الخطاب الدبلوماسي الغربي وعلى ازدواجيته. لكن هذه الازدواجية ساهمت مساهمة شديدة في تثبيت علاقة اللاتقاة والحذر والخوف، وهي دفع الثقافة السياسية العربية إلى مزيد من الانكفاء نحو التشكيلات العصبية والمذهبية- الدينية، والاختلاف حول مراجعها المحلية، تعويضاً عن فقدان حق المواطنة من جهة، في الداخل، ولتمويضاً عن حال نفسها الفرد العربي مزيجاً من إحتياط وكراه تجاه الموقف الغربي اللاعادل، على أنه إذا استثنينا الخطاب الأوروبي القاتل، الذي أصبح - نسبياً - أكثر عدلاً وشفافية؛ فإن الخطاب الأمريكي وسياسات الإدارة الأمريكية مازالاً يثيران في الوحدان العربي الكثير من الانكفاء والحذر والخوف واستدعاء العنف؛ رداً على العنف الكمبر، ذلك أن خطاب «الحروب على الإرهاب» يحتاج من أجل مصداقيته إلى عدل في الميزان والمكثال، والخطوة الأولى في تحقيق هذا العدل تكون في التمادي للإرهاب الصهيوني الهادي، وممارسة الإدارة الأمريكية العنف الداني واعتبارها إلى الشعوب لدعمها أشكالاً شتى من الإرهاب في العالم، وهي مناطق العالم الإسلامي، ومن أمثلة هذا الدعم مثلاًن انقلابها عليها، دعمها لما سمي مجاهدي الأفغان، وفي طليعتهم بن لادن، ودعمها السابق للنظام الإرهابي والوحشي النعثل بنظام صدام حسين، من ضمن حساباتها البراجماتية الإقضية.

ليست هذه الأشكال من «التدخل» عوامل مساعدة لتزكية الإرهاب هنا. وبعبارة أخرى، الأهمية والحق لا شك هي ذلك. على أننا لا ننسى ثقافتنا السياسية الأهمية من استعداداتها لاستقبال تلك الأشكال من «التدخل» وقائية سلوكنا السياسي للوقوع في الأخطاء التي يتبعها تراث السلطوي.

علما تسهل العصبية السياسية الاستقواء بالدين - فإنها تقع - في عصر الثورة - هي اقتراح السياسات الدولية. أما «التقلب» الذي كان ينتمي - قديما - بإشارة أو ملاحظة كبيرة أو صغيرة فإنه ينتمي اليوم بحرب أهلية تحسب نتائجها في سيناريوهات ترسم لحاليا في الخارج. ليس هذا فعل تأمر، بل نتائج العلاقة اللامتناهية بين وضعيتين تاريخيتين. وبقي ردم الهوة وتعديل الحال من مسؤولية الداخل أولا. رحم الله مائة من نبي القاتل. عاقبة العرب للاستعمار. على أن القابلية ليست خيالا وأنها. فقد تترجم بالاستعداد اللاوعي للوقوع في الأخطاء. على الرغم من إشهار العلانية، وبذل الدم.



مواضيع البحث

- 1 ابن بطوطة، المُتعلِّق، على إحياء التراث العربي (لا، ٢)، ص ٢٢٩.
- 2 المصدر نفسه، ص ١٥٨.
- 3 المصدر نفسه، ص ١٦١.
- 4 وجيه كوثري، طروحات لطيفة السطحة الثمانية على ضوء المصطلح الطولاني، المجلة التاريخية العربية للدراسات الطائفية، تونس، أكتوبر ١٩٩٥، ص ٢٦١ - ٢٢٢.
- 5 ابن بطوطة، المُتعلِّق، ص ١٥٨ - ١٥٩.
- 6 المصدر نفسه، ص ١٥٩.
- 7 وجيه كوثري، الظلم والسلطان، جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية - التجاذب والموازنة الطائفية، بيروت، دار الطائفة، ط ٢، ٢٠٠١.
- 8 كمال عبد الطيف، في شروح أصول الاستدلال، قراءة في نظام الآداب الطائفية، بيروت، دار الطائفة، ١٩٩٩.
- 9 أنور من التوسع في هذه المسألة وجيه كوثري، الاجتماعات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والشرق العربي، (١٩٦٠ - ١٩٦٠)، بيروت، منشورات بعثون الثقافية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥.
- 10 الوسائل المصنوعة بالخطابات كتبت في مجلة «شبه موزون» - يونيو ٢٩، سبتمبر ١٩٦٠ و ٢٢ فبراير ١٩٦١، وهي منشورة في كتاب: حاز دابة - المظن بطرس المصطفى (دراسة بوزنات)، بيروت، ١٩٨٦.
- 11 محفوظات وزارة المعارف الموسومة بـ «مكتبة بوزنات» بالحدود الشرق والملاحق، ١٩٦٥.
- 12 الشار، المجلد ٢٦ - ١٨ أكتوبر ١٩٦٥، ورد في كتاب: معادلات سياسية من مجلة الشار، بيروت، دار الطائفة، ١٩٨٠.
- 13 المصدر نفسه، معادلات سياسية، ص ١٥٨.
- 14 رشيد، رضا، المظن على المصطلح وعلى الاستدلال، الشار، المجلد ٢٦، أكتوبر ١٩٦٥، ص ١٥٥ - ١٥٧.

المسألة البربرية في الجزائر دراسة للحدود الإثنية للمسألة الجزائرية

د. فاسر الدين سعيدوني (*)

تطرح المسألة البربرية في الجزائر اليوم - سواء في المجال الثقافي والاجتماعي وحتى الفكري والسياسي - عدة تساؤلات تتجاوز واقع الجزائر الحالي وتتعدى أوضاع المغرب العربي إلى ما يهم مستقبل الوطن العربي. إذ لهذه المسألة من انعكاس على أوضاع البلاد العربية القارية وخاصة ما يتصل منها بالتعامل مع الثقافات المحلية وتحديد دورها ومكانتها في المناخ الحضاري العربي الإسلامي.

وهذا ما يجعل مجالتنا لهذه المسألة تنطلق من الفهم الذاتي والثقافة الحضارية والنظرة البعيدة لواقع الشعب الجزائري. لأنها في نظرنا تعبر عن تعامل الذات الجزائرية مع نفسها وتفتحها للموروث التاريخي وتحليلها للعوامل الداخلية والأجباب الخارجية التي ساهمت في بلورته وجعله واقعا معيشيا يتأثر به الفرد الجزائري ويتعامل معه. بعيدا عن الليل الطائفي الجهوي. وانطلاقا من النظرة الشاملة الشفوية للواقع الثقافي الذي يصبح فيه الاختلاف حيوية والتميز مساهمة والخصوصية إثراء وعطاء وتعدد الثقافات المحلية عنصر إغناء فكري وتروح ثقافي وليس عامل طرفة ونشقة وتمزق. وبذلك فقط يمكن فهم المسألة البربرية والتعامل معها باعتبارها إحدى القضايا التي يحوشها الشعب الجزائري ووضعها في مكانها من الحركة الاجتماعية والتفاعل الثقافي للجزائر المعاصرة.

وبهذا الطرح للمسألة البربرية نتجاوز المواقف السياسية والثقافات الأيديولوجية لدماء «المسألة البربرية» إلى عرض تاريخي لا يأخذ في الاعتبار سوى الواقع الثقافي والاجتماعي للجزائر. ولا يتوقف عند انعكاسات «المسألة البربرية» في الساحة الجزائرية، وإنما يتجاوزها

(*) الأستاذ التاريخ الحديث بجامعة الكويت والجزائر.

المسألة البربرية في الجزائر

إلى تلك المطلقيات التي أسست لها والأفكار التي دعت إليها، والتي ارتبطت بالشروع الاستعماري الفرنسي في الجزائر في سعيه المذموم لضرب وحدة الشعب الجزائري وتغيير الأسس التي تقوم عليها هويته العربية الإسلامية.

من هذا التوجه في المعالجة وهذا المجهود الموروث الثقافي، يمكن أن تعدد أبعاد إشكالية المسألة البربرية من حيث منطلقاتها في الماضي وواقعها الحالي وأفاقها المستقبلية في هذه التساؤلات: هل أن المسألة البربرية كما تطرح اليوم تحتاج حركية التاريخ الجزائري، أم أنها إحدى إهرافات السياسة الفرنسية في الجزائر؟ وهل أن هذه «المسألة البربرية» من حيث الأفكار التي تحملها، قضية تخص التاطلقين بالبربريات أم أنها تعبير عن نيلظ قومي قلتم على التمايز الإثني والخصوصية الثقافية للتخبط المستلبة والتغريب والتي أفرزها التواقع الاستعماري الفرنسي وخاصة في منطقة بلاد القبائل، حيث تركزت عملية التبشير والفرض؟ أم أنها مجرد تعبير عن تازم المناخ السياسي والثقافي وانسداد الوضع الاجتماعي والاقتصادي نتيجة فشل المشروع الوطني الجزائري في تجاوز الموروث الاستعماري وعجزه وتفاعسه بعد الاستقلال من ترميم الهوية الحضارية للشعب الجزائري.

وانطلاقا من هذه الإشكالية سوف نتعالج «المسألة البربرية» في الجزائر باعتبارها موروثا ثقافيا ارتبط بالاستعمار الفرنسي وواقعها معيشة البربرية نهضة الحكم الوطني، وتعبيرا سياسيا عن ثقافة أيديولوجية ومذوق ثقافي. وهذا ما يدفعنا في هذه المعالجة إلى تجاوز العرض التاريخي البسيط، والمفارقة الصحفية العابرة عن موقف سياسي أو ثقافة أيديولوجية، والابتعاد عن التعميمات والأحكام الجاهزة وتكرار ما كتب حول هذه المسألة. وهذا ما يفرض علينا كذلك التنبيه، في مستهل هذه الدراسة، إلى أننا لم نأخذ بمصطلح «الأمازيغية»، وإنما استعملنا تعبير «البربرية»، لأسانته التاريخية، ولكون مصطلح الأمازيغية كلمة موضوعية الفرض سياسي أيديولوجي قلتم على مغالطة لفظية تحاول التستر على الأصول الأولى لهذه المسألة وتهدف إلى تجاوز الخواص إلى العام، بحيث تكتسي فتاغات النخبة الداعية لها شكل مطالب مشتركة وطموحات مشروعة لمختلف الجهات التي توجد بها المجموعات الناطقة بالبربرية.

كما يتعين علينا كذلك التاكيد أن دراستنا للمسألة البربرية في منطلقاتها ولطورها التاريخية يظل محصورا في المجموعة المؤمنة بها ولتعميمية لها والتي يكاد أغلب أطرادها ينتمون إلى النخبة الضرائكوفونية ببلاد القبائل¹ وهذا ما يبعد سكان «بلاد القبائل» عن أي موقف جهوي وإحساس طائفي معاد للصورة والإسلام، فالتبائيل عبر تاريخهم ومن خلال مواقفهم جز، لا يتجزأ من المجموعة الوطنية الجزائرية. لا يختلفون في شيء في فتاعاتهم وميولهم ولا يقلون شأنًا في إسهامهم وعملهم تمييز الهوية الجزائرية وصيانة الوحدة الوطنية والتمسك والاعتزال بها.

اتطالفاً من كل ذلك سوف نستعرض الأدبيات المؤسسة للمعالة البربرية، ونعرف بالنخبة البربرية بالجزائر وتأثيراتها في الواقع الجزائري (1918 - 2007)، ونأمل أن يجد القارئ العربي في هذه الدراسة ما يسمح له بتكوين فكرة محددة ورأي صريح في المعالة البربرية من حيث مطلقاتها وتطوراتها وتأثيراتها على الواقع الجزائري.

أ- التأصيل للمعالة البربرية في الجزائر (1830 - 1919)

لندرج الفكرة المؤسسة للمعالة البربرية في الجزائر ضمن الخطط الاستعماري الفرنسي في الجزائر القائم على تحقيق هدف استراتيجي يتمثل في العمل على إلغاء الوجود التاريخي للشعب الجزائري من حيث أسسه المادية ومقوماته الحضارية^{1/}، وقد تعددت معالم هذا المشروع الاستعماري الذي يستهدف البنية الاجتماعية والحضارية في فكرة تقسيم سكان الجزائر وتصنيفهم إلى بربر وعرب، لتوفير الشروط اللازمة لبقاء فرنسا في الجزائر ونهضة الظروف في حالة انتهاء الحماية الفرنسية لتكون كيانات محلية قائمة على التمايز القروي والخصوصية الإثنية.

لقد وجد مخططو السياسة الاستعمارية بالجزائر في المناطق التي مازال سكانها يستعملون لهجاتهم البربرية مثل الأوراس وسيفر والوفور والقبائل ما يؤوله شروطاً لونية وبوصية ملائمة لتحليل ما يطعمون إليه^{2/}، وقد تركز اهتمامهم في ذلك على منطقة القبائل، لأنها حسب مفهومهم أكثرها نقلاً وثأيراً على باقي أقاليم الجزائر. وهي منطقة قريبة من مدينة الجزائر العاصمة القطر الجزائري وبينة كثيفة السكان صعبة التضاريس محدودة الموارد لا تتقبل الاستيطان الأوروبي الواسع ولا تسمح بالاستغلال الاقتصادي الرأسمالي، فضلاً عن كونها إقليمياً يتميز بخصوصية من حيث لغة السكان وعاداتهم وتقاليدهم الخاصة التي جعلت الفرد القبائلي - في نظرهم - يتمتع باستقلاليته ويميز بانتمائه القبلي ويحجم عن الاندماج مع غيره، ويعد نفسه في الحصول على قوته وتوفر حاجته.

هكذا إختصاص بلاد القبائل وإخماد مقاومة رجال الزوايا بها (1811 - 1857)^{3/} لتبني اهتمام الضباط الفرنسيين العاملين بالمنطقة وموظفي الإدارة المحلية المعروفة بـ «الكاتب العربية» (Barcaux arabes) وبـ «القوات البلدية المتزوجة» (Communes mixtes)^{4/}، كما تركز نشاط الباحثين الفرنسيين المختصين - وأغلبهم من عمل بالجيش الفرنسي - بالشؤون الأهلية (Affaires indigènes)، على رصد كل ما يميز «القبائل» عن غيرهم من الجزائريين. منسجعين من الحكام العاملين للجزائر مثل المارشال بيخو (Maréchal Th. R. Bugeaud) والجنرال راندون (Général Randon) ومالكهاون (Mac Mahon) الذين كانوا يصعدون تعليمات خاصة بفصل القبائل عن غيرهم من الجزائريين في المعاملات وفي القوانين. وقد أبدى هؤلاء

الجماعة البربرية في الجزائر

الضباط والموظفون الفرنسيون عماسا وإصرارا في مهمتهم حتى عرفوا في أوساط الإدارة الفرنسية بالضباط والموظفين «نوي القبائل» (Officiers kabylophiles) وكونوا لأنفسهم قاعات للتخصص في فعل القبائل عن باقي الجزائريين، وهذا ما جعلهم يؤمنون بضرورة أن يكون لفرنسا «سياسة بربرية» في الجزائر، ونظرا لكون تلك السياسة غير واقعية ومستحيلة التطبيق لرفض غالبية السكان لها والخوف المعمرين الأوروبيين من مخالفتها - فإنها ظلت مجرد فكرة أيديولوجية وخطة سياسية، عرفت لدى العديد من الدارسين للسياسة الفرنسية في الجزائر بـ «الخرافة القبائلية» أو «الوهم القبائلي» (Mythe kabyle)، وكان في طليعة من حل هذه السياسة المؤرخ شارل روبير أجرون (Ch. R. Aguron).

وبعض النظر عن ملامسات هذا الوهم أو الخرافة القبائلية فإن الاهتمام بمنطقة القبائل وفر إسهاما أدبيا وثقافيا ومرجعا أيديولوجيا للسياسات البربرية لفرنسا في الجزائر، كانت بدايته ما تركه المستشرق الفرنسي فانتور دو بارادي (Venture de Paradis) أواخر القرن الثامن عشر من ملاحظات حول قواعد اللغة البربرية ومفرداتها، والتي جمعت وطبعت بباريس (1881) بعنوان: قواعد ومفردات اللغة البربرية¹¹، وكذلك ما لاحظته الأب رينال (Abel G. F. Reynal) عن البربر في كتابه: التاريخ الفلسفي والسياسي للمنظمات وتجارة الأوربيين في أفريقيا الشمالية.

لقد ضلّ الإسهام الفرنسي النشط بمنطقة القبائل وأسس للمساءلة البربرية فترة تجاوزت القرن (1876 - 1990) وأوجد رصيدا معتبرا من الأدبيات والدراسات التي تعالج «إثنوجرافية القبائل» من حيث التقاليد والأعراف والروايات الشعبية والتراث الفولكلوري والمظاهر الاجتماعية والدلالات اللغوية والبقايا الأثرية، فكانت أساسا لما يعرف بـ «رصيد الوثائق البربرية» (Fonds de documentation berbère)، هذا الرصيد الذي حرص الأباء البربر في بلاد القبائل على جمعه منذ سنة 1817، وعملت مراكز البحث الفرنسي حاليا على توثيقه في المكتبات ليكون مرجعا مفضلا للباحثين الفرنسيين ولعمدة الفكرة البربرية في الجزائر.

شكلت هذه الدراسات حول المسألة البربرية بالجزائر أدبيات أيديولوجية ومعالجات إثنوجرافية كانت الأسس التي يقوم عليها علم «الاجتماع الاستعماري» في الجزائر (Sociologie coloniale) وتنطلق منها «الإثنوجرافية والأنثروبولوجية الأهلية» (Anthropologie et ethnologie indigènes)، وقد أحصى منها العسفيد ماسكوري (Masquerry) في كتابه «تكوين المراكز الحضرية للسكان المستقرين بالجزائر» قبائل جرجرة والأوراس ومزاب، الصادر سنة 1886، متعائلة عنوان عن بلاد القبائل ومائة وسبعين عن منطقة الأوراس¹².

- والأهمية هذه الدراسات المؤسسة للدعوة البربرية في الجزائر. فإثقا سوف تشهر إلى بعض
العينات المهمة منها موقلة حسب تاريخ ظهورها في القائمة التالية ⁽¹⁾:
- (1875) ج. فرعون (J. Fréon): القبائل وبيضاية.
 - (1877) أ. دورو دو لافاي (A. Duron de la Malle): معلومات حول استيلاء الفرنسيين
واستقرارهم في هذا الجزء من شمال أفريقيا.
 - (1877) الضابط د. سالادان (H. Saladan): رسالة حول استعمال المستعمرات الفرنسية
في شمال أفريقيا.
 - (1879) العقيد إدمون لابون (Colonel Ed. Lapeyre): سنة وعشرون شهرا بينجاية -
مذكرة تاريخية وأخلاقية وسياسية وعسكرية حول القبائل، طبع جزء منه منفصل بعنوان:
لوحة تاريخية واجتماعية وسياسية حول القبائل (1817).
 - (1810) القس موشي (Abel Moushi): رسائل أساسية ومثيرة حول البلاد الجزائرية.
 - (1811) الأب دوقا (Père Dupas): بلاد القبائل وشعب القبائل.
 - (1811) البارون بود (Baron Boud): الجزائر.
 - (1811) أ. بافو (E. Bavoux): رحلة سياسية ووسنية في الشمال الأفريقي.
 - (1811) م. بروسيلار (Ch. Brosilard): القضاة الفرنسيون البربري، بمعونة سيدي
أحمد بن الحاج علي.
 - (1815) المارشال ث. ر. نيسجر (Maréchal Th. R. Nissegger): عرض للوضع الحالي
للمجتمع العربي أو مختلف الأعراق التي تسكن البلاد الجزائرية (عربا وقبائل).
 - (1817) الكابتن فابار (Capitaine Faber) والجنرال أوجين دوما (Général Eu. Dumas):
بلاد القبائل الكبرى - دراسات تاريخية.
 - (1817) م. دويلان (Ch. Duylan): القبائل وبلاد القبائل.
 - (1818) الكابتن أ. كاريه (Capitaine E. Carrière): دراسة حول بلاد القبائل الحثينة.
 - (1817) الجنرال أوجين دوما (Général Eu. Dumas): عادات وتقاليد البلاد الجزائرية
(القبائل وبلاد القبائل والصحراء) وبلاد القبائل والمجتمع البربري.
 - (1817) أ. بريبولسجي (A. Bribollesgi): الفترات العسكرية في تاريخ بلاد القبائل
والتنظيم العسكرية للقبائل الكبرى تحت الحكم التركي (مقاطعة الجزائر).
 - (1818) ش. ل. فيرو (Ch. Fernand): مذكرات حول بجاية.
 - (1819) م. دوفو (C. Devaux): قبائل جزر جرة.
 - (1811) الطبيب أ. بونار (Dr. A. Bernard): الحملة العسكرية على بلاد القبائل.
 - (1811) العقيد ل. فان (Colonel L. Van): مذكرة حول الضياع قاسم الفضلوني.

المصادر العربية في الجزائر

- (1871) الماريون هنري أوكايفيان (Baron H. Aucapitaine): القبائل واستعمار الجزائر.
- (1877) ش. فارين (Ch. Farne): عبر بلاد القبائل.
- (1877) ن. بيبيسكو (N. Bibesco): قبائل جرجرة.
- (1877) غابريال هانوتو (G. Hanotaux): الأشعار الشعبية لقبائل جرجرة.
- (1878) لو. بومال (Au. Pomel): أجناس أعالي بلاد الجزائر (عرب، قبائل، حضنة، يهود).
- (1878) العليد أ. هانوتو (A. Hanotaux): قواعد القبائلية.
- (1878) أ. هانوتو (A. Hanotaux) وأ. لوترونو (A. Lecomte): بلاد القبائل والمعادن القبلية.
- (1878) العليد ن. روبان (Colonel N. Robin): مذكرة حول التنظيم العسكري والإداري للأثر في بلاد القبائل الكبرى.
- (1878) ه. فورنال (H. Fournel): البربر دراسات حول فتح العرب لأفريقيا.
- (1878) الطبيب غافوا (Dr. Gavoy): مذكرة حول البري الوزد.
- (1881) م. مانوفرييه (M. Manouvrier): أنثروبولوجية الجزائر.
- (1881) أو. موسيه (E. Mercier): أعالي القنطرة الجزائرية.
- (1881) أو. مانكوراني (E. Manquarney): تكوين المراكز العمرانية لدى السكان المستقرين بالبلاد الجزائرية (قبائل جرجرة).
- (1881) أو. جوداس (G. Joudas): إلهوخامية الجزائر.
- (1881) ش. أو. بيرري (H. E. Perret): حكايات جزائرية.
- (1881) ب. غافار (P. Gaffard): الجزائر المحتلة.
- (1881) كامس فيري (C. Viré): القبائل.
- (1881) أو. شارفينيا (E. Charvonia): عبر بلاد القبائل والمسائل القبلية.
- (1881) ل. رين (L. Rinn): نمود القبائل سنة 1876.
- (1881) جول ليونال (J. Lionel): أجناس البربر، قبائل جرجرة.
- (1881) ج. ماسيه (G. Boissier): أفريقيا اللاتينية.
- (1881) جورج إيليه (G. Elie): بلاد القبائل والآباء البيض.
- (1881) ج. لوميستر (J. Le Maistre): عادات وتقاليد القبائل.
- (1881) أ. لاوريت (E. Laurit): دراسة حول الهجرات البربرية لشدة مقاومة بلهجات بني مناصر وبني صالح.
- (1881) إ. دوني (Ed. Donati) وأو. ف. غوثيه (E. F. Gauthier): تحقيق حول انقراض اللغة البربرية.
- (1881) ج. ماسيه (G. Boissier): العرب في بلاد البربر من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر.

- (1911) العقيد ل. بيشر (Colonel L. Péchox) : تاريخ أفريقيا الشمالية.
- (1921) ف. بيكيه (V. Piquet) : حضارات شمال أفريقيا (البربر والعرب والتراك).-
- (1931) أو. برونار (Ara. Bernard) : تحقيق حول السكن الريفي للأمازيج الجزائريين، الجزائر (1939).
- (1933) أو. لارشيه (E. Larsher) وج. ريكلفالد (G. Rectorwald) : مدونة لولاية للتشريع الجزائري.
- (1933) لويس برتران (L. Bertrand) : الإسلام ونفسية المسلمين - فصوله الأجناس (1930).

ب- فترات وطوحيات المسألة البربرية بالجزائر

إن هذه الدراسات حول العنصر البربري في الجزائر وما يتعلق منها باتجاه الاجتماعي لمنطقة القبائل وخاصة ما يرجع منها إلى العادات والتقاليد والثقافات الشعبية والممارسات العلمية والمظاهر القادية وشواهد ما قبل التاريخ والتراث الأثري والدلائل القوية وفرت الإطار النظري والمراجع الأيديولوجي لتعدد قواعد تطبيقية للسياسة البربرية، فرنسا في الجزائر. هذه السياسة التي صيغت من طرف منظري المشروع الاستعماري في شكل فرضيات فلتهم بها وأفكار غير قابلة للمناقشة والنقد من أجل تحقيق أهداف محددة أساسية تقسم الجزائريين إلى هويتين قبائلية وعربية ووضع حواجز بين الجزيرتين لصالح الاستثمار الفرنسي وتقليل الثقافة الفرنسية. و انطلاقاً من قراءة متفحصة لهذه الفرضيات والأفكار المؤسسة للمسألة البربرية يمكن تحديد الخطوات العامة لها في النقاط التالية:

١- فصل القبائل عن باقي الجزائريين باعتبارهم مع غيرهم من المجموعات البربرية إثنية متميزة لا تمت للعرب بأي صلة. بل هي معادية بطبيعتها للعرب (Les berbères ennemis nés des Arabes). إذن فطبي فرنسا والمحاكمة هذه أن توجد توازنات بين العرب والقبائل باعتبارهما إثنتين أو قوميتين متميزتين. وهذا ما أوضحه أو. شارفينا بقوله: «يوجد في الجزائر عنصران متميزان من حيث اللغة والعادات وحتى الدين، وهما العنصر القبائلي والعنصر العربي، ويجب علينا أن نفي هذا التمايز والانقسام»^(١).

بادرت الإدارة الفرنسية في الجزائر إلى سن قوانين تهدف إلى إبعاد القبائل عن باقي الجزائريين في المعاملات الإدارية وهي التمثيل المحلي. فتمثلت للقبائل تمثيلاً خاصاً بهم في المجالس المالية (Députations financières) (١٨٩٨). وخضعت لهم ستة ممثلين من مجموع واحد وعشرين ممثلاً في هذه المجالس لكل الجزائريين. وقد كانت حجة الإدارة الفرنسية ودارسي البربريات في هذا التقسيم أنهم يسمعون إلى المحافظة على إثنية السكان الأصليين

الجماعة البربرية في الجزائر

لشمال أفريقيا، وهم البربر، المهددة من جهة العنصر العربي الذي يمثل في نظرهم فئة ضئيلة تهيمن على الغلبة المحلية حسب تعبير دي شوملان^(١)، ويجساره في ذلك فيكتور بيكسي (V. Piguet) عندما يعلن صراحة أنه: «لا يمكن القبول بالفكرة القائلة بأن شمال أفريقيا أهل بالعرب... إن سكان شمال أفريقيا غير عرب فهم ليسوا سوى مغاربة» (Mansour) ... إن هذه البلاد هي قوام هذا الجنس الجميل الذي يسكن جبال القبائل^(٢)، ويؤكد فكرته لويس برتران (L. Bertrand) عندما يعتبر أن: «البربر في الجزائر هم الأصل وأن العرب ما هم إلا غزاة دخلاء»^(٣)، وهو لا يختلف في توجهه هذا عن أوجيستان برنار (A. Bertrand) الذي يحط من شأن العرب ويذكر: «أنه يجب ألا نبالغ في تأثير الحملة الهلالية التي عرفت القرب في القرن الحادي عشر، فالبربر وإن نسوا لغتهم وأخذوا لغة الغزاة، فهم بكل بقاء قد حافظوا على تفوقهم العدي»^(٤)، والحكم نفسه نجده عند فورنال (Fornal) عندما يستخلص في دراسته للفتح العربي لبلاد المغرب: «أنه اكتشف الجنس البربري وتعرف على طباعه وتبين أن نسبة تأثيره بالعرب ليس لها أي أهمية»^(٥).

وقد انتهى الأمر بدراسي البربريات من الفرنسيين في الجزائر إلى حد اعتبار القبائل أقرب الجماعات السكانية إلى الأوروبيين، فحسب فيكتور بيكسي: «إن أهم صلة قرابة بالأجناس الأخرى يعود من البحر المتوسط، وأنهم جنس قوي عوف كيف بعد من غاراته الحربية ويحاولها إلى نشاط سلمي متميز»^(٦)، أما غاستون بواسيه (G. بواسيه) فيرى أن: «القبائل شعب نبيل في امتلاكه قابلية للتحويل السريع والتقبل لكل الحضارات التي كان على اتصال بها، وهو بعد من بين الشعوب التي استطاعت أن تحافظ جيدا على خصائصها الأولية وتطبعها الخاصة، وهذا ما جعله شعبا يجمع عدة خصائص قد لا نجدها متوافرة لدى شعب آخر بهذه الدرجة، فهو قد يظهر لنا أنه مستسلم مقبل بصفة تامة ومتعايش مع أوضاع الآخرين، ولكنه في أعمقه يحافظ على نفسه وبكافة واحدة هو شعب قليل المقاومة ولكنه شديد الثبات والاستمرار»^(٧)، وهذا ما أخذ به أحد دعاة البربرية ببلاد القبائل وهو المحامي أبازين الذي استبدل اسمه بأوجسطين بعد اعتناقه المسيحية، إذ يشير: «أن القبائلي ليس سلفيا في أصله، ولكنه ينتمي إلى إنسان المتوسط الذي انجاء التاريخ إلى جبال جرجرة والذي هو في ميوله أقرب إلى الشعوب اللاتينية»^(٨).

وقد صاحب هذا التوجه محاولة لتحديد المواصفات الإثنية للعرب والقبائل، فوصفوا العرب بأنهم بدو يهتمون الفروسية ومتهنون ونبو شعور وعيون سوداء وبشرة أكثر سمرا، فيما القبائل مشاة وفلاحون قليلو التدخين شفر الشعور (زرق العيون)، مع أن هذه الأحكام في أساسها منافية لكل منطق علمي وحقيقة تاريخية، لأن سكان الجزائر يعتبرون من عنصر بشري واحد نتج عن امتزاج العرب بالبربر والنسهار الأقوام الأخرى التي اختلطت بهم بحيث أصبح من المستحيل التمييز بين البربري الفخ والعربي الأصل.

ومن هذا التناقض فإن منظري السياسة البربرية لفرنسا في الجزائر لم يتوردوا هي إطلاق أحكام عنصرية صارخة تحط من شأن من اعتبروه عربيسا، فالجنرال دومبا (Général Ed. Doumer) يستلج في دراسته للمجتمع الجزائري أن العربي بدوي منحل يداني ومنحل وغير جدي وكسول وإن القبائلي ضالاج منتج متعصر فظور بنفسه وعامل مجتهد يرى في الكمل علوا ومذلة^{٣٢}. وكذلك الدليل السياحي لبحاية (Ovide de Bogaie) الصادر في ١٩١٤ الذي يعرف الصالح الأوروسي بطبيعة السكان بهذه العبارة: «إن القبائل أفضل من العرب ولهم قابلية الاندماج في بوقلة التقدم لحضارتنا»^{٣٣}. وقد كان القصد من هذا الحط من شأن المنعصر العربي والحقل شتى الأوصاف المتحطة به والافتخار بالمنعصر القبائلي هو جعل القبائل يحسون بشخصيتهم ويخلق لديهم عقدة التميز التي سوف تكون بمثابة حاجز نفسي بينهم وبين باقي الجزائريين.

وقد أخذ هذا التوجه لدى مجموعة الضباط والوظفين ودلومي البربريات الفرنسيون في الجزائر طابع حملة صليبية بلغت أوجها في نهاية القرن التاسع عشر وظلت آثارها مقلقة حتى الذكرى الثوية للاحتلال الفرنسي للجزائر (١٨٣٠) (Cousinade)، فتمسكوا العرب في خاتمة الأعداء والخصوم واعتبروا العرب في الجزائر أعداء والفتح الإسلامي احتلالا والهجرة الهلالية في القرن الخامس الهجري (العاشر عشر الميلادي) عامل تهريب وتدمير، فالضابط الفرنسي كازيت (E. Caron) وهو أحد منظري السياسة البربرية لفرنسا في الجزائر يصف الوجود العربي بالجزائر بهذه العبارات الاستفزازية: «لقد كان هجوم العرب القاتح كالأعصار يقتلع الأشجار ويهدم المنازل، وهجوم الهلاكين كالحريق الهائل الذي يذر الأشجار والمساكن ويمدأ تنزود الرياح، فما أبقاه الأعصار قضى عليه الحريق. وما بقي من السياسة العربية فالتما ذهب به الطبع الهلالي. فأتى الهلاكون أعمال التخريب التي ابتدأها الخلفاء الأولون»^{٣٤}. والوقوف نفسه يتباه أحد دعاة البربرية القدامى لحواسن معلوفي عندما يعلق عن التنفورية الهلالية بهذه العبارة: «لها كثرية هي الآلام التي نتجت عن اجتياح الهلاكين في الماضي. هذا الاجتياح الذي كان نتيجة خيانة وقدر عرب القاهرة (يقصد الفاطميين) الذين يتحملون مسؤولية ذلك»^{٣٥}.

٢- إبعاد القبائل عن الأحكام الإسلامية من حيث الأحوال الشخصية والعائلات والقوانين واستبدالها بالتقاليد والعرف والعادات (Us et coutumes) والقوانين الفرنسية لكونها كنيهة بذاكيد خصوصيتهم العرقية ووصفهم الاجتماعي المتميز ولأنها أكثر ملاءمة لنفسية القبائل التي زعموا أنها لم تتأثر كثيرا بالواقع المدني. فضلا عن أن إنشاء الأحكام الشرعية لدى القبائل في حد ذاته يعتبر بمثابة القضاء على الناموس المشترك الذي يوحد الجزائريين ويحمي كيانهم ويحول دون نجاح المخطط الاستعماري الفرنسي الذي يستهدف هزيمتهم.

وفي هذا السمع يادر الحكام الفرنسيون بالجزائر بعد إخضاعهم بلاد القبائل إلى إلغاء أحكام الشريعة الإسلامية التي كانت متبعة في أوساط قبائل جرجرة، فاصدر حاكم الجزائر راندون (Randon) تعليمية (Circular) تحت رقم 197 بتاريخ 11 يناير 1868 للتطبيق العسكريين القاطنين على المكاتب العربية ببلاد القبائل يطلب فيها منهم التحلي في معاملاتهم عن القوانين التي لها اتصال بالشرع الإسلامي، والتي كانت «المكاتب العربية» تطبقها في مجمل أنحاء الجزائر. واستبد لها بتنظيم محلي خاص بالقبائل لكونه يتلاءم مع أفكارهم ويفرهم أكثر إلى النظام الفرنسي³⁷¹، وبالفعل دخلت هذه التعليمية حيز التنفيذ العملي بعد أن صيغ العرف القبلي في شكل قوانين قابلة للتطبيق. وقد كان في طبيعة الضباط المحمدين لاستبدال أحكام الشرع الإسلامي بالعرف القبلي المفيد بيشو (Colonel Fichon)، فقد كان يرى أن من واجب فرنسا أن تصوغ كل الأعراف والتقاليد القبلية في شكل أحكام وتطبقها في كل بلاد القبائل، وقد وجد المساعدة من المظهد هانوتو (Colonel Hanouto) والمستشار لوتورنو (Conseiller Latorneau)، فلم يتراجع الأول أمام الصعوبات والمواقف القانونية وأكد الثاني في رسالته المؤرخة في 15 نوفمبر 1869 للسلطات الفرنسية: «إن فكرة إحياء العرف القبلي قد عرضت نفسها وشكلت طريقها للتطبيق في شكل أحكام موحدة وموثقة على نصف مليون من البربر (القبائل)»³⁷².

وبالفعل فقد انصب اهتمام الضباط الفرنسيين العاملين بمنطقة القبائل ومستشاري الإدارة الفرنسية بها على توفير المادة القانونية الفاعلة للتطبيق اعتمادا على الملاحظات التي جمعوها والكتابات التي أنتجوها حول عادات وتقاليد القبائل، مما وفر مادة قانونية عرضت به القانون القبلي، وأولكت إلى كل من كارييه (E. Carrière) وبومبا (Eu. Drouot) وهانوتو (Hanouto) ولوتورنو (Latorneau) ومير (Millon) مهمة تجميعها وصياغتها. وبذلك أمكن للإدارة الفرنسية ببلاد القبائل إلغاء أحكام الشريعة الإسلامية المتعلقة بالأوقاف والمعاملات من نكاح وحلاق وما يتفرع عنهما من ميراث وصية وحجر وتعرضها بالقانون القبلي. فقد نص قانون 31 ديسمبر 1869 الخاص بأحكام الشريعة الإسلامية النبعة في الجزائر على أن بلاد القبائل لا يشملها هذا القانون، ولم يطل الأمر حتى انضمت السلطات الفرنسية أحداث انتفاضة الرحمانيين (1871) لتتزع الصلاحيات القضائية ذات الصبغة الإسلامية من مجلس الجماعة (الخروية) وتعملها في يد قاضي الصلح المعروف بالقاضي الوثلي الكلف بتسجيل القضايا ومساعدة محوري العقود الفرنسيين (Notaires)، وبعد ثلاث سنوات من ذلك تم عملها إلغاء القضاء الإسلامي ببلاد القبائل وتعرضه رسميا بالقانون الفرنسي في كل المعاملات بفعل قانون 29 ديسمبر 1871، وهذا ما استوجب تجميد المجالس الاستشارية وحل مجالس الجماعة نهائيا (1882) وتحويل صلاحياتها إلى قضاء الصلح (الموثلون) الفرنسيين (1889)³⁷³.

و كان الهدف من هذا التوجه المعادي للهوية الإسلامية هو جعل منطقة القبائل ميدان تجربة لما سوف يعمم على جهات عدة أخرى من الجزائر والغرب الأقصى، وقد بدأ التحضير لذلك مع استدعاء إدموند دولي (Ed. Doulet) إلى الرباط (1917) وتأسل أندري باسبه (A. Basse) من الجزائر إلى الرباط (1922 - 1920)، لتعزيز جهود بعض دارسى البيريرت في عملهم المتروك من أجل إصدار الظهير البيريري في القرب الأقصى (1920-1927).³⁷

هذا وقد ظلت هذه السياسة الفرنسية أساسا لعمل الشرعين الفرنسيين الذين اضطروا على الجزائريين، للحصول على المواطنة الفرنسية. التخلي عن أحكام الشرع الإسلامي فيما يخص الأحوال الشخصية سواء هي مواد مرسوم الإمبراطور نابليون الثالث المعروف بالمسناطوس كونسولت (Sénatus Consulté) في 14 يوليوز 1866 أو أحكام قانون الأحوال الشخصية لعام 1919.

7- العمل على إصناف الشعور الإسلامي لدى القبائل ونشر المسيحية بينهم بحيث انطلق منظرو المشروع الاستعماري وفي مشدتهم بعض رجال كنيسة أفريقيا، في سعيهم لتحييد العقيدة الإسلامية والتجهيد لنشر المسيحية بين القبائل من مسلمات عامة في البداية، فقد اعتبروا أن إسلام البيرير، وخاصة القبائل منهم إسلام سطحي وأن عقيدتهم الأصلية هي المسيحية، وأن على فرنسا أن ضاعفهم على التترجما، وكانوا يهدفون من وراء ذلك إلى القضاء على العامل المشترك، والراثة التي لا تنقسم بين الجزائريتين والعروة الوثقى التي تشد الجزائر ويأقي أقاليم الغرب إلى ربوع الشرق العربي³⁸، فاعتبرت الإدارة الفرنسية «الإسلام» عدوها الأول في الجزائر، مما جعلها تعدم إلى محاصرة التكتفب القرانية وتحارب من يحاول تعليم العربية باعتبارها لغة القرآن وبوسيلة لهم العقيدة والتفقه في الدين. وقد انتهى الأمر بالإدارة الفرنسية، سنة 1901، إلى سن قانون يعتبر اللغة العربية لغة أجنبية لا يسمح بتعليمها إلا بتصريح خاص.

ومع التنازعة التي أبدتها زوايا بلاد القبائل - في الحفاظ على تعليم القرآن وأحكام الدين، وهي نوعية السكان بمحاطرة الحركة التبشيرية - اتخذ النشاط التبشيري ببلاد القبائل في بدايته طابع أعمال خيرية وخدمات صحية وتعليمية. فبادرت المؤسسة التبشيرية برئاسة الأسقف لافيغري إلى تقديم يد العون والمساعدة للمحتاجين وتوطير التعليم في المؤسسات الدينية. وقد وجدت فرصة سانحة في مجاعة 1867. هذه المجاعة التي ذهب ضحيتها ما يقدر بربع سكان الجزائر ومنهم عشرات الآلاف في بلاد القبائل. فخصصت الأسقفية إعانات للمحسرين قدرت بـ 80000 فرنك جمعت بالاستعانة بالسلك الكنسي بفرنسا. وهذا ما سمح بجمع 1767 طفلا بينهم تتراوح أعمارهم بين ثنائي وعشر سنوات من بلاد القبائل. ووفرت لهم المأوى والدراسة بعد تعميمهم وللقينهم ميادين الدين المسيحي³⁹.

القبائل البربرية في الجزائر

ولم ينته القرن التاسع عشر حتى أنشئت ثلاثون كنيسة ببلاد القبائل وفتحت مئبعة عشر مدرسة تيسيرية بها 2168 طفلا موزعين على 60 قسما دراسيا يعلم بها 21 راهبا من «الإخوة البيض» و50 راهبة من «الأخوات البيض» موزعة على العديد من قرى بلاد القبائل منها: الواسطية (1898)، بني إسماعيل، جمعة الصهاريج، بني منقلا، إيعيل علي، تاقمونت عزون، تيزي أوزو، واد عيسى، أقبو (1928) ^{٢٠}، وهذا ما سمح فيما بعد بتطويع عدد أكبر من ذوي الثقافة الفرنسية النشغمين لمطالبات الحضارة الغربية والبعيدون عن كل انتماء عرسي أو إحساس إسلامي.

لم يحلق النشاط التبشيري في بلاد القبائل مكاسب عظيمة، فلم يعتنق المسيحية إلا أفراد قليلون أغلبهم اندمج في المجتمع الفرنسي بعد حصولهم على الجنسية الفرنسية ولم يعودوا يعتبرون أنفسهم من القبائل الذين طلوا على دينهم. لأن المجتمع القبائلي رفضهم واعتبرهم كفارا وعزلتهم لا يجوز التعامل معهم بل لم يسمح لهم بأن يذهبوا في مقابر المسلمين، أما الذين حصلوا على الجنسية الفرنسية واطلوا عن كل أحكام الشريعة الإسلامية فقد اعتبرهم الإدارة الفرنسية كباقي الجزائريين رغم تحسهم وانتمائهم في معاملاتهم بالقانون الفرنسي، كما حدث في الانتخابات المحلية «القبائل التي رفضت نتيجتها الفرنسيون حتى لا يكون للمسلمون أغلبية بالمجلس البلدي» رغم أن أغلب الفاعلين بها كانوا من القبائل المتجنسين الذين نزلوا عن أحوالهم الشخصية الإسلامية ^{٢١}.

٤- دمج القبائل في بوتقة الحضارة الغربية ولصمتهم في المجتمع الفرنسي ولتصغيرهم لخدمة المصالح الفرنسية في شمال أفريقيا بدعوى أنهم أقرب إلى الفرنسيين منهم إلى باقي الجزائريين في أصولهم وعاداتهم وقدراتهم وقابليتهم. فالشعب القبائلي - حسب أقوالهم - سليل سكان فرنسا الأصليين من الفايين والرومان. وهذا ما جعله متقبلا بطبعه للحضارة الفرنسية، فاعتبر الكاتب الفرنسي اليكسي دو طوكفيل (A. de Tocqueville) أن: «بلاد القبائل وإن كانت مغلقة أماما إلا أن نفوس وضمائر سكانها القبائل متقبلة لنا» ^{٢٢}، وجاراد في ذلك العقيد أندري (Colonel Andrieu) الذي كان يرى أن: «القبائل هم أكثر قربا من شعب فرنسا وأن التفاهم القبائل معهم ممكن الوصول إليه بكل سهولة» ^{٢٣}.

بهذا التوجه اعتبر دعاة المشروع الاستعماري الفرنسي ببلاد القبائل أن أحسن وسيلة لاستيعاب القبائل وصغيرهم في بوتقة المجتمع الغربي هي نشر التعليم الفرنسي بينهم بعد أن فشلت محاولات التنصير. فبدأت عملية فرنسة بلاد القبائل بالقرى عندما باشرت حكومة جولي فيري (Jules Ferry) بفتح أربع مدارس صغرى بـ «الدارس الولاية» في كل من تلمسان، وادي وجمعة الصهاريج وتيزي، راشد وثاوريرت، ميمون وأزهون لتكون نموذجا للمدرسة الثلاثية الفرنسية للكثافة بنشر الثقافة والتعليم الفرنسية في المراكز السكانية لبلاد القبائل ^{٢٤}، وظهرت

هذه المؤسسات التعليمية النموذجية - مع العديد من المدارس البلدية التوجيهية التي أنشئت في قرى بلاد القبائل - التعليم الفرنسي لغالبية الأطفال ببلاد القبائل، بحيث رفعت نسبة المتحضرين بمنطقة القبائل إلى مستويات لم تعرف في غيرها من الأقاليم الجزائرية. فاصبح لكل 2100 طفل مدرسة فرنسية ببلاد القبائل سنة 1887 في مقابل مدرسة واحدة لكل 37000 في منطقة الجزائر العاصمة و 50000 في ناحية عنابة ورغم كون هاتين المنطقتين عرفتا تركيزا للعناصر الأوروبية ولطورا اقتصاديا ملحوظا³⁴.

تركزت مساهمة مخططي السياسة البربرية الفرنسية في الجزائر على وضع إطار كفيل بالوقوف في وجه المد العربي الإسلامي الذي بدأ يرضى نفسه مع تصاعد الحركة الوطنية الجزائرية في العشرينيات والثلاثينيات، فظهرت في منتصف القرن التاسع عشر فكرة تأكيد الطابع البربري لشمال أفريقيا على أن تكون أولى خطاته حسب هذا المخطط صيغ الجزائر بطابع قبائلي (Kabylisation de l'Algérie)، لكن هذا المسمى مع تحوله إلى فتاعة لدى المهتمين بالبربريات من إداريين وخطباء فرنسيين، لم يلبث أن تطلعت عنه الإدارة الفرنسية بعد إلغاء الحكم العسكري بالجزائر مع سقوط حكم نابليون الثالث وتحكم الممربين الفرنسيين في مقاليد الأمور بالجزائر (1870-1871)، فلم يجد دعاة البربرية من الفرنسيين بدا من تعديل موقفهم وطرح فكرة التعمير الفرنسيين فرنسا وبين القبائل باعتبارهم معقلي القضية البربرية في شمال أفريقيا، فتمسكوا بشمال أفريقيا في نظرهم يقوم على تكوين تحالف فرنسي-قبائلي كفيل بتشكيل محور شمال جنوب يجعل شمال أفريقيا جزءا مكتملا لأوروبا الجنوبية بشريا واقتصاديا وحضاريا، وهذا ما عبر عنه لحواسن مستوفي أحد الداعين لهذه الفكرة بقوله: «إن بلاد البربر (شمال أفريقيا) لم تكن شرقا ولم تكن (لا بعيدة عنه... وإن علاقتنا مع القارة الأوروبية لم نشأ هرب القرون تتقارب وتتأكد لتصبح الوسيط الذي لا يمكن الاستغناء عنه بين أوروبا الغربية وغرب أفريقيا، وهذه العلاقة تقوم على محور شمال جنوب القائم على التضامن، والذي سوف يكون له دور بارز في حركة العالم، فالمتفلس يمكن في أوروبا-أفريقية (Euro-Afrique) أو الولايات المتحدة الأوروبية الأفريقية... وإن القاضي بظاهرة، كما أن الحاضر يحفلها العملية يجعل ذلك في حكم اليقين»³⁵، والفكرة نفسها أخذها أحد المؤثرين في السياسة الفرنسية الجزائر الجنرال ألفري بقوله: «إن سكان شمال أفريقيا قد عرفوا أن مصالحهم الحقيقية هي الانضمام إلى محور شمال جنوب القائم على فكرة «التوسعية الغربية»، وليس محور شرقي غربي الذي ما فتئ البربر يرفضونه عبر التاريخ، وإن وجود المهاجرين من القبائل بفرنسا لدليل على التواصل الفرنسي القبائلي الذي سوف يؤسس لشراكة حقيقية فرنسية-قبائلية نابعة من رغبة الجانبين والتعظيم قائمة الطرفين»³⁶.

الدراسة البربرية في الجزائر

ولم يلبث هذا التوجه القائم على التحالف الفرنسي القبائلي أن اتخذ شكلا تقافيا بعد أن استلهم تحقيقه اقتصاديا وسياسيا نظرا لطبيعة الاستعمار الفرنسي والتعاقد مع الوطني في أقطار شمال أفريقيا. فوجدوا تعريضا عن ذلك في الإنتاج الأدبي الفرنسي الذي سلّم به كتّاب جزائريون من منطقة القبائل محل تدبير وتنويه لكونه يؤكد التواصل المنشود بين المجموعة القبائلية والفرنسية. وهذا ما تلاخضه بومسوح في تلك التعليقات الأدبية حول قصة «البرودة المسماة» (La colline oubliée) لمؤلفها مولود معمري كما سوف نتطرق إليه لاحقا عند تعرضنا لواقع النخبة البربرية في الجزائر.

5- العمل على تطوير اللسان البربري وخاصة اللهجة القبائلية لتكون لغة منافسة للغة العربية ومتساوية مع الثقافة الفرنسية. بحيث توجه اهتمام دارسي البربريات في الجزائر إلى محاولة وضع قواعد للهجات البربرية المعقدة في محاولة لضبط دالاتها وتكوين قواعد ليس لقراءتها، فاعتنوا بنشر مخطوط هانتور دو بارادي (Venture de Paradis) حول قواعد ومفردات اللغة البربرية سنة 1441 هـ^{٣٩}، وأجهد الضابط بروسلاز (Broussard) نفسه ليضع قاموسا فرنسيا بربريا بالاستعانة بأحد المؤثرين القبائلي يدعى سيدي أحمد بن الحاج علي^{٤٠}، وأحدث بمدرسة الآداب الجزائرية كرمي لدراسة اللهجات البربرية سنة 1445 هـ، شغله سي الهاشمي بن سي لوفيس. لم يحن به سي السعيد بن لوفيس (1907) وطول له أمد شهادة أولية في معرفة اللسان القبائلي بذال الحاصل عليها علاوة مائة شربة فعمليته^{٤١} ٢٠٠٠ حركة وإعطاء شهادة عليها في اللهجات البربرية تطول لتعطل عليها حل الانتقاع بلغة ستوية عذبة^{٤٢} ٥٠٠ حركة، كما أحدثت جوائز تشجيعية عام 1447 لتتغلب الوطنيتين الفرنسيين في معرفة القبائلية^{٤٣}.

هذا وقد أتت هذه الجهود أكلها، فلم يلق القرن التاسع عشر حتى ظهرت العديد من الدراسات حول اللهجات البربرية خاصة القبائلية منها. فكانت منطلقا لعمل الجيل الثاني من دارسي البربريات (1900 - 1946) وهي مقدمة هنري باسيه (H. Basset) صاحب الأطروحة الشهيرة حول الأدب البربري (1920)^{٤٤} وألجه أندري باسيه (A. Basset) وديستانغ (Destaing) وهنري لاوست (H. Laoust) وبيارمي (Biermy) وإدمون دوتيه (Ed. Doumé) وغيرهم، الأمر الذي وفر إطارا للدراسات البربرية التي سوف تقوم عليها المحاولات المتأخرة لتباحثين والمهتمين بالتراث البربري في مركز أبحاث الأنثروبولوجيا وما قبل التاريخ والإثنوجغرافيا بالجزائر (C.R.A.P.E.) وبمدرسة اللغات الشرقية (E.L.O.) التابعة لجامعة باريس الخامسة ومغربي البحث العلمي (C.N.R.S.) بإيكس أن بروفانس ومؤسسة الأكاديمية البربرية بباريس التي ظهرت سنة 1967.

ورغم تلك الجهود فإن الباحثين الفرنسيين في مجال الدراسات البربرية ومن التحق بهم من الجزائريين أمثال مولود معمري (1917 - 1992) وسليم شاكور قد ظلوا عاجزين عن

الغلب على التسميات الجيدة التي واجهتهم وحالت دون وضع قواعد محددة وقواميس عملية للهجات البيريرية ولم تسمح لهم بالاتفاق حول حروف مشتركة بين اللهجات البيريرية. وهذا ما أبهى التراث البيريري بمختلف لهجاته ثقافة شفوية غير ظاهرة على تجلوز اللغة العربية أو متافضة اللغة الفرنسية. ولعل أهم تلك العوائق تكمن في تعدد اللهجات البيريرية من حيث النطق والدلالة القوية واعتماد بعضها جغرافيا عن بعضها البعض وإثرائها أمام اللغة العربية الدارحة في كثير من الجهات بفعل عملية التعريب الذاتي التي تعيشها مجتمعات شمال إفريقيا منذ القرن التاسع عشر. وهذا ما لاحظته غوليه في تقريره الذي وضعه بطلب من الإدارة الفرنسية سنة 1910¹³⁷، والذي كان منظر قتل السلطات الفرنسية.

كل هذه الظروف والأوضاع جعلت المهتمين والدارسين للبيرييات من ذوي الثقافة الفرنسية يستعملون الفرنسية وسيلة لتعليم اللهجات البيريرية وأداة للتعبير عن الثقافة الشفوية التي تحملها، الأمر الذي عمق ظاهرة التعريب بين دعاة البيريرية أنفسهم. ولم يسمح بظهور إنتاج أدبي مكتوب وقابل للتطور بتلك اللهجات. وبذلك ظلت الدراسات البيريرية عاجزة عن ملء الفضاء الثقافي في الجزائر الذي احتلت العربية على المستوى الشعبي والفرنسية على مستوى النخبة. وهذا ما دفع دعاة البيريرية في الجزائر بعد توسع عملية التعريب الرسمي عن طريق المدرسة إلى اعتبار اللغة الفرنسية اللغة الأخرى الذي يتكلمون في المناطق في محيط تسود فيه اللغة العربية والثقافة الإسلامية.

لقد أصبح هذا الوضع الذي تعيشه اللهجات البيريرية اليوم مشكلة لدعاة البيريرية، فبعد أن تناضلوا سياسيا من أجل مطلب اعتبار «الغة الأمازيغية» لغة وطنية قابلة للاستعمال والتدريس بـ«لغة العربية» وجدوا أنفسهم عاجزين أمام «المازيجية» عديدة غير موحدة في مفرداتها وحروف كتابتها، فكل مجموعة بيريرية متمسكة بلهجتها ولا ترضى بالتنازل عنها لفائدة لهجة أخرى كما أوضح ذلك الكاتب المغربي رشيد إدريسي¹³⁸، وهذا ما أثاره مخلص اللغة البيريرية للتعهد بفرادية (21-22 أبريل 1991)، وشكل لدراسته ثلاث لجان إحصاءا لتطور في المعاجم والقواميس والأخرى في المعطيات التاريخية والثالثة في مسألة الكتابة والخط دون أن تنتهي إلى نتيجة، مما جعل إحدى الجرائد الجزائرية تعلق على المنتقى بأنه «انتصار كبير لأقلية لا تنهم بعضها لا اختلاف لهجاتها»¹³⁹.

والحقيقة أنه لا يمكن إيجاد حل لهذه الوضعية إلا بالإجابة عن العديد من الأسئلة التي لم تجد جوابا مقنعا حتى الآن، ولعل أكثرها إلحاحا على دارسي البيرييات هذه القضايا:

- كيف يمكن توحيد اللهجات البيريرية في لغة أمازيغية واحدة، وكتابتها بحروف متعارف عليها ومثلث عليها؟

المسألة البربرية مع الجزائر

- ما اللهجة القبلية لأن تكون منطقيا لذلك . وما نوعية الحروف التي يمكن أن يثقل عليها الجميع؟ وما القدي الزمني الذي يسمح بشطور إحدى اللهجات البربرية لتصل إلى مستوى مناهضة العربية وتعميق اللغة الفرنسية؟
- وهل من الممكن تقليص الفرنسية في الفضاء الثقافي للجزائر لصالح الأمازيغية وليس على حساب العربية؟
- وكيف يكون التعامل مع الثقافة العربية المرتبطة بالمد الإسلامي والسلطة بالبعد الوطني والتي تعرف توسعا وتطورا ملحوظا، لا يمكن إضاعه لصالح ثقافة أخرى أو لغة منافسة معها كانت محبها ومنطقاتها ومواقفها؟

٥- لا الفعل الجزائري على العبادة البربرية لقبها

لم تحقق الإدارة الفرنسية في الجزائر ما كانت تأمله من تقسيم السكان وتصنيفهم إلى قبائل وعرب، كما لم ينجح دعاء البربرية من المؤرخين والسياسيين ودارسي البربريات -رحمهم من الفرنسيين- فيما كانوا يسمون إليه من خلق واقع ثقافي واجتماعي ببلاد القبائل قائم على تكوين هوية بربرية معادية للعربية ومتحسسة من الإسلام واعتنقة للغة والثقافة الفرنسية. إذا امتنعت غالبية سكان بلاد القبائل عن ممارسة دعاء البربرية فيما كانوا يسمون إليه . وقد كان الفضل في إثبات السياسة البربرية الفرنسية في بلاد القبائل يعود أساسا إلى نشاط زوايا بلاد القبائل ودعاء الإصلاح من رجال زوايا الذين سجلوا صفحات خالدة في الدفاع عن هوية الجزائر لا تقل عن تلك التضحيات التي بذلوها في مواجعة التوسع الفرنسي ببلاد القبائل في منتصف القرن التاسع عشر.

لقد ولغت زوايا بلاد القبائل سدا منيعا أمام دعاء السياسة البربرية، فكانت بحق الخط الدفاعي للتقدم عن شطحية الشعب الجزائري الذي تحطمت عليه المحاولات الأولى الفرنسية والتصدير المشعور بالدعاء العنصري للعربية والإسلام. فكانت زوايا بلاد القبائل التي ناهى عندها الأريعون وهي طومنها زوايا سيدي عبد الرحمن الهلوي وسيدي علي بن الشرف وسيدي منصور وسيدي محمد بوقريون بايت إسماعيل وسيدي علي بن موسى وسيدي علي قوطاس وسيدي أحمد بن إدريس والشيوخ أعراب ولولاء مصباح وصديق وأصقرا وبني ورنلان وغيرها¹³.

فقد حافظت هذه الزوايا على التقاليد المتبعة التي تقر بأن البربر أصولهم عربية وأن نسبهم من نوي المكانة الاجتماعية المرموقة والمؤثرين في الرأي العام هم من العرب الشرفاء. كما كانت هذه الزوايا أيضا مشتتة لتطويع حفظ القرآن العظيم الذين انتشروا في أنحاء الجزائر كلها يعلمون القرآن في الكتائب ويحافظون على العبادات يدعون إلى الأخلاق السامية في المجتمع الجزائري الذي انتشرت فيه آنذاك الأمية وعم الفقر والشفاء.

ومن زوايا بلاد القبائل رفضت الفرائض الأولى التي تستلزم استبدال أحكام العرف القبائلي بأحكام الشرع. ومنها تلك المريضة التي وجبها جمع من شيوخ القبائل إلى الإدارة الفرنسية يستكبرون فيها اعتماد العرف المحلي المعروف بـ «القانون القبلي» لتقليلهم وبالتالي بالرجوع إلى الشريعة الإسلامية. وهذا ما علق عليه الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بقوله: «إن مريضة رجال زواوة المطالية بإلغاء القوانين المحلية الخاصة بالأحوال الشخصية ... اجتمعت القروس من أصله. وأقامت الدليل على المغرورين بالطواغر على أن زواوة معقل من معقل الإسلام والعروبة. كانت ولا زالت. وأكرم بأصحاب الزوايا حين ينصرون للدين هذا الانحصار، صوتا مع صوتكم، ورايا مع لرايتكم في الرجوع إلى الأصل وهو حكم الشرع الإسلامي»⁽¹³⁾.

ولقد تعززت جهود الزوايا في المحافظة على الشخصية الإسلامية لبلاد القبائل بنشاط الحركة الإصلاحية في الجزائر المتمثلة في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (1931 - 1966) إذ تبعه إلى انكار المخطط الفرنسي بمنطقة القبائل أحد زواة جمعية العلماء وهو أحمد توفيق المدني في مطبوع الثلاثينيات (1933) بقوله: «... بربر بلاد الجزائر المسماة بلاد القبائل الكبرى وهم يتكلمون الكتلة البربرية المظلمة ببلاد الجزائر ... أصبحت العربية فيهم ضعيفة جدا - والتعليم العربي الذي أصبح شعبا ضئيلا رغم استمرار معاهده الكبرى (الزوايا)، والمدارس اللائكية تحت التاجم (الفرنسي) على مظهر منظم منعمة المنظر بالقطر الجزائري، ورجال التبشير حملوا هناك رجالهم وشبابا مدارسهم للدين والبطالة ... والتي وإن كنت كثير التفاؤل بمستقبل الإسلام في الجزائر قري الإيمان بالهبة العربية الإسلامية الحديثة، فإني أطمح على هذا القسم من بلاد الوطن أن تسبق به الأيدي، وأن يتفصل حمل اتحاد مع بقية البلاد، فإن تلك التاهية يجب أن تتجه أنظار المفكرين والعلماء المسلمين»⁽¹⁴⁾. ولم يفت الشيخ البشير الإبراهيمي كذلك فضع المخطط الفرنسي لبلاد القبائل ضعفا علق على الإجراءات الفرنسية ضد الأحكام الإسلامية بقوله: «... إن الحكم بالمواثيق مطلب عزيز من مطالب الاستعمار الفرنسي. زرع بذوره في أرض زواوة. ولعمريها بالسفي والعلاج، لهايته تمكن العواك وجعلها أساسا للأحكام وإبعاد طوائف المسلمين عن الإسلام بالتفريج، حتى تضعف العمدة الدينية وعاطلة التأخي الإسلامي وتسير الأمة الواحدة امتين وأصما»⁽¹⁵⁾.

وبالفعل لم يتروك الرعيل الأول من رجال الإصلاح من أبناء منطقة القبائل من مواجهة السياسة البربرية بالمنطقة. فتجهوا في إنشاء ثلاثين مدرسة غلقت تعلم النشء اللغة العربية والفتة الإسلامية حتى عام 1966. كما دأبوا على نوعية العامة وتنظيم حلقات النوع والارشاد في المساجد. واستطاعوا أن يكونوا مثالا من الشباب متمسكة بالإسلام ومعتزة بالثقافة العربية. ومن هؤلاء الرجال الذين خدموا الجزائر في صمت وكبرياء حياتهم لخدمة الإسلام في الجزائر نذكر على سبيل المثال المصنف بن زكوي (د. 1930) وأوزفي الشرفوي (د. 1946) وأبو يفي

الجزائري (تـ ١٩٥٢) والثولود الحافظي والمصطفى البورتلاني ويحيى حمودي البورتلاني والهادي التروفي وعلي لولخير الوافوني والصفاق عيسات وجعفر حموش والعربي عيسى القمشوم والسعيد البهلواني البورتلاني وعبد الله شروفي لوشاش والسعيد بن عمر البورتلاني والشيخ سحنون أمقران والشيخ عبد الرحمن شيبان وإسماعيل العربي وكثيرون غيرهم^{١٢٢}.

وكان الدافع الرجال الإصلاح ببلاد القبائل خدمة الدين والوطن والدفاع عن بيضة الإسلام المهضومة الجناح. وقد عبر عن ذلك الشيخ سعيد بن عمر البورتلاني في خطبته بنادي التروفي بالجزائر العاصمة في أثناء انعقاد مؤتمر جمعية العلماء (١٩٢٨) بهذه العبارة: «... ما أراد بنا الله السعادة سلك بنا والحمد لله والشكر له سبيل الرشاد والطريق الجادة الصريحة، ألا وهي ما ندعو جمعية العلماء إليه... تلك الجمعية جمعية أبنتنا... يا أيها الأمة الجزائرية السكونة القاندة لجدها الضالة في سبيلها الضالة العظيمة: علمي إلى دواء نافع وشراب عذب نافع.. ما عليه نبيك محمد صلى الله عليه وسلم وسلكوه السلف الصالح، تروزي بخير الدنيا وسعادة الآخرة»^{١٢٣}.

وقد اتخذت جمعية العلماء مواقفاً صريحة من السياسة البربرية للإدارة الفرنسية عندما عارضت شعاع مشروعها الإصلاحي في العمل على الدفاع على ثوابت الدين واللمة والوطن في عبارة: «الإسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر وطننا»^{١٢٤} الذي قلده الإمام عبد الحميد بن باديس في قصيدته المشهورة التي مطلعها:

شعب الجزائر سطر وإلى العروة يتسب
من قال حازر عن لسته لو قال مات فقد كذب^{١٢٥}

وأكدته شهادة الشيخ البشير الإبراهيمي عن عروبة البربر بقوله: «... إن القبائل مسلمون عرب وكتابهم القرآن يقرأونه بالعربية، ولا يرضون بدينهم ولا بلغتهم بديلاً، ولكن الظالمين لا يعطون...»^{١٢٦}.

واتخذت جهود جمعية العلماء المسلمين بالتشاطر السياسي لنظام النجم (E.N.A.) (١٩٢٥ - ١٩٢٧) وحزب الشعب (F.P.A.) (١٩٢٧-١٩٤٦) وحركة الانتصار الحريات الديمقراطية (M.T.L.D.) (١٩٤٦ - ١٩٥٤) التي تبنت منذ إنشائها عن التأثير الشيوعي (١٩٢٧) مبدأ المقاومة السياسية من أجل استرجاع السيادة الوطنية القائمة على الثوابت الحضارية للشعب الجزائري المتمثلة في العقيدة الإسلامية واللغة العربية، واعتبر التيار الاستقلالي في الحركة الوطنية الجزائرية أن من أولى مهامه المطالبة بتعليم العربية لجميعاً إجبارياً. فأقرها برنامجها الأساسي (١٩٢٢)^{١٢٧}، ولم يتوان عن إنشاء المدارس على غرار جمعية العلماء لتعليم العربية. ولم يتردد في التشهير والتفريق بالمشروع الاستعماري الفرنسي بالجزائر القاتم على فكرة تقسيم الجزائريين والفريق صفوفهم. وقد أكد هذا التوجه أحد المناضلين في حزب الشعب

الشاعر المبدع مفدي زكريا أحد أبناء البرورة عندما حدد أهداف النضال السياسي لأبناء المغرب العربي في خطابه بتونس عام 1923 في عبارته الشهيرة: «الإسلام ديننا ونضال أفريقيا وطننا والعربية لغتنا»¹³⁴.

وأول في خطبة مصالي الحاج هي 2 أغسطس 1926 - ودأ على مطالب المؤتمر الإسلامي التي صلت بعدها اندماج الجزائر في فرنسا - ما يوضح نمطه الحركة السياسية الوطنية الجزائرية المتمثلة في منظمة التجمع وحزب الشعب بثوابت الشعب الجزائري. فقد جاء في هذه الخطبة الشهيرة لمصالي في جموع المتحمسين في القصب البلدي لمدينة الجزائر (الضاحير) ما يلي: «احتراما للفتى الوطنية اللغة العربية والتي كنا نعتز بها ونعجب بها... وأجسا لقيديا لنبل هذا الشعب الجزائري الشجاع الكريم... فقد أردت أن أعير أصابعكم بيد نقي دماء التي عشرة سنة ملقني الأم»¹³⁵.

وقد كان لحزب الشعب وحركة انتصار الحريات الديمقراطية بزعامة مصالي الحاج دور مهم في وضع حد لنشاط دعاة البربرية الذين تسللوا إلى خلايا الحزب وتحكموا في أجهزته. بفرنسا خاصة. فيما سوف نستعرضه لاحقا عند تمرر خطبة لأزمة البربرية لحزب الشعب سنتي 1988 و 1989. كما كان للمناضلين الوطنيين من القبائل دور أساسي في فضح ومقاومة دعاة البربرية والتشبيه إلى مخاطر السياسة البربرية للأقار الكونونية. ولهم الوطني المناضل عمار أوزيخان الذي فضح بعد هذا الحدث لقوله: «إن الكفة التركية عسوي بربري عند الاستعماريين تعبر عن فكرة التمازج بين التبعين والفتن والتخلفين. ولهذا فإن مبدأ البرورة البربرية هو التجزئة الاستعمارية الذي يقدم في شكل حلقات هيكلية مغرقة للعرب»¹³⁶.

هذا وقد أصابت الثورة الجزائرية النضال ضد سياسة التفرقة الاستعمارية المتمثلة في المسألة البربرية. فتجسدت في توحيد الشعب الجزائري والقضاء على الترواسب الاستعمارية ولو ظاهريا. واستطاعت أن تستقطب العناصر الجيدة والقاطعة في المجتمع وأن تحشد الخطبة البربرية وأن تجتذب أفضل عناصرها لتجندها في المشروع التحرري انطلاقا من بناء أول نوفمبر الذي حدد مطلبه الأول في العمل من أجل إقامة الدولة الجزائرية الديمقراطية الاجتماعية ذات السيادة في إطار المبادئ الإسلامية¹³⁷.

لقد كان لرجال منطقة القبائل مساهمة معتبرة ودور أساسي في الثورة التحريرية. وهذا ما جعل الفرنسيين ينسبون ما كانوا يخططون له لانتدابوا على القبائل ويمنحوا عليهم فتلا وتعمير¹³⁸. وللتاريخ. فإن جهود رجال الثورة ببلاد القبائل كانت رائدة في إسقاط المشروع الاستعماري وهي رهن صفوف الشعب الجزائري. هاتين هزلاء المتعاضدين أن أي دعوة لتفريق الصفوف بمنزلة خيانة للوطن. كما عرف من كل من كريم بلقاسم ومحمدي السعيد ومعيروش أبته حمودة ومحمد ولد الحاج وعبد الرحمن ميرة ويوسف الهللاوي وغيرهم كثيرون. وقد

السياسة البربرية في الجزائر

كانت جهود العقيد عبيروش ذات بعد استراتيجي عندما صمم على تصفية الطابور الخاص في الولاية الثالثة ويادر بإرسال وفود الطلبة إلى الشرق لتكوين إطارات تساعد على إقامة دولة جزائرية حرة ذات شخصية إسلامية وهوية عربية. وبالفعل فقد عاد الكثير منهم بعد استكمال تعليمهم بالشرق وساعدوا في بناء مؤسسات الدولة الجزائرية وسدوا جافدين على المحافظة على هويتها العربية الإسلامية. منهم الأستاذ محمد الشرف خروبي ابن إحدى زوايا بلاد القبائل ولعمري جميعية العلماء المسلمين والذي كان له شرف تطبيق برامج المدرسة الأساسية التي وضعت حينها لهيمنة اللغة الفرنسية على المدرسة الجزائرية ووجد التعليم واستكمل تعليمه. وهذا ما جعله عرضة لنقمة الأوساط الفرنسية التي شجرت بتسكته ثقافته العربية إلى حد وصفه بأنه كان يرفض التحدث بالقبائلية حتى مع المجازر¹⁰.

كل هذه الجهود استطاعت إحباط المشروع الاستعماري القائم على السياسة البربرية بل أدت إلى نتائج معاكسة له. فقد عمقت الروح الإسلامية وساعدت على انتشار اللغة العربية وتلاحم أفراد الشعب الجزائري قبائل وغير قبائل. وهذا ما استخلصه المؤرخ الفرنسي شارل روبير أجرون في دراسته للسياسة البربرية لفرنسا عندما اعتبر أن: «السياسة البربرية لفرنسا في الجزائر كان مألها الفشل لا لم تعمل سوى على تقريب الجزائريين وتوحيدهم وتكاتفهم»¹¹.

ARCHIVE

د- النتيجة البربرية بالجزائر

أثمرت جهود الإدارة الفرنسية وسياسي الضباط الفرنسيين في نقل الفكرة البربرية من أرواح الإدارة الفرنسية ومن مكاتب دواشي البربريات إلى شريحة من المثقفين الجزائريين المتفرنسين من بلاد القبائل¹². تخرج منهم من المدارس اللائكية والؤسسات التبشيرية، وقد كان في طليعة هؤلاء المجموعة الأولى التي تكونت بمدرسة المعلمين ببوزريعة (الجزائر) وشكلت ما يعرف بمعلمي الفرنسية القبائل (Instituteurs) (kabyles)، ومنهم: حسين لحق وفرعون والسعيد بوليمة وقرياي والشرف بن حيدوس وبن سديرة وغيرهم ممن وجدوا في «نشرة التعليم الأهلي» (Bulletin de l'enseignement des indigènes) متبرا يعبرون فيه عن مواقفهم وقضاياهم، ولم تلبث أن عززت صفوف هذه المجموعات مع تخرج أعداد كثيرة من مثقبي الفكرة البربرية من طلاب المدارس الثانوية وخروبي جامعة الجزائر وبعض الجامعات الفرنسية. فاصبحوا مع نهاية الحرب العالمية الثانية (1945) يشكلون نطية ذات ميول بربرية فرضت حضورها ببلاد القبائل وثابرتها في أوساط المهاجرين القبائل بفرنسا.

ومع هذا التطور ظل تأثير النطية البربرية محدودا في فترة ما بين الحربين (1919 - 1939) بعد أن رأى فيها سكان القبائل مجرد مجموعة من الأفراد المتفرجين المتطبعين

بالتخاطبة الفرنسية والمتمسكين لها. ومما زاد في عزلة هذه الجماعة الفراكفونية (Frakphonies) ذات النزعة البربرية تأثيرها بالحركة التبشيرية وتقبلها لفكرة التجنس وإيمانها الأعمى بالقيدين اللائكية والقيم الطمأنينة ومزجها بين تمجيد القاضي البربري والواقع الاستعماري الفرنسي وإرتباط تصوراته الهوية البربرية بالنزعة الفراكفونية. على أن هذه النطبة ورغم اجتثاثها عن أوساط الشعب فإنها وجدت الشرحيب والتشويه من الفرنسيين الذين اعتبروا ظهورها تكريسا لنجاح السياسة الفرنسية الجديدة بالجزائر القائمة على تكوين نخبة تمثل الطبقة الوسطى وترتبط بالخدمات التعليمية والاجتماعية. وبدأ الحديث في وسائل الإعلام الفرنسية مما أطلقوا عليه تسمية «المعجزة الفيللانية» (Miracle kabyle) التي انبثقت من جهود العلم القبائلي (Maître d'école) المعروف محلها بـ «الهد يكل» من أبناء بني بني وتيزي والشف. واعتبروا أن السياسة الفرنسية في الجزائر سوف تعدد معالم المستقبل ولتحكم في توجه الجزائر⁽³⁾.

لكن التطورات التي عرفتها الجزائر من خلال نشاطات الحركة الوطنية السياسية والإصلاحية لم تسمح لمفكري السياسة البربرية من الفرنسيين ومن تأثر بهم بأن يحققوا ما كانوا يأملونه بعد أن عجزوا عن نشر أفكارهم بين سكان بلاد القبائل ولم يستطيعوا الحد من تأثير الزوايا ودعوة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (التي كانت بمنزلة النجم وبمعدن حزب الشعب) فلم يجدوا بدا من الانطواء على أنفسهم مع النطبة وأفكارهم التي تحولت مع الوقت إلى فصاحت إيديولوجية غير قابلة للمراجعة وأكثر من قبل السلطات التي لا تقبل التفاضل. هي وإن كانت في جعلها تعبر عن القيايد التي قامت عليها سياسة فرنسا البربرية (لا أنها أصبحت تهدف إلى بلورة موقف متميز معاد لقوانين الشعب الجزائري المتعلقة في أخوة الوطن بمفردة الإسلام والثقافة). ويمكن تحديد أفكار ومبادئ الدعوة البربرية كما تمثلتها النطبة البربرية في النقاط التالية:

1- اتخذ دعاة البربرية مبدأ معاديا للثقافة العربية باعتبارها عوامل دهم للهوية البربرية طمس للتراث البربري. وقد أدى بهم هذا الموقف إلى حد تجاهل الماضي الإسلامي للجزائر ورجاله وتراثه ومساهمته ودفعهم ذلك إلى التهام بحملة عنائية ضد اللغة العربية التي أصبحت محل تشهير ومطيرة واعتبرت في نظورهم عنوان تأخر ورجعية، فضلا عن كونها لغة غزاة ووسيلة قمع وعنف تعارض ضد الطفل القبائلي الذي يرفض عليه تعلمها في المدارس. وقد ذهب لحواصن معنوفي، وهو من خلاة النزعة البربرية، إلى حد اعتبار اللغة العربية لغتين: لغة مريضة، أوس لها سوى القليل من الحيوية، وهي عاجزة عن تكوين مجموعة لغوية متكاملة مثل اللاتينية عند الشعوب المسيحية، ولغة حديثة، استلهمت المسحافة في المشرق وهي لغة مجهولة لدى سكان شمال إفريقيا الذين قد لا يعرفون مفردة واحدة من ألف كلمة منها. حسب

المساهمة البربرية في اللغة

زعمهم^(١). وفي هذا التوجه العامي للثقافة العربية توسل فريق الدراسات البربرية بفانسان (خونسا) بالدعوة البربرية إلى ثقافة مفادها: «أن اللغة الأم في الجزائر هي العربية الدارجة والقبائلية والثقافة الحقيقية الجذرية بالاعتناء هي الثقافة الشفوية وأن اللغة العربية الفصحى لغة دخيلة أو مستوردة، وهي في حقيقتها لغة ميتة أو غريبة عن المجتمع الجزائري، وليس لها أي صلة بالعربية الدارجة، لأنها تمثل ثقافة بورجوازية مهيمنة ومكرسة للانفصال الاجتماعي والتميز الطبقي، وهذا ما يجعلها تعبر عن الطبقات المهيمنة في المجتمع»^(٢).

وبهذا الموقف من العربية يتبنى دعاة البربرية طروحات الشيوعيين الفرنسيين، فعند ظهور الحزب الشيوعي الفرنسي (١٩٢٠)، اتخذ الشيوعيون موقفا معاديا للغة العربية لا تسبب سوى لأنها لغة القرآن وحاضنة الفكر الإسلامي، والقيم الدينية، مما يكسبها قساسة وبعدا روحيا يتنافى في نظرهم والأفكار التي يدعون إليها، ولهذا السبب دعا أقطاب الشيوعيين إلى التخلي عن العربية (الفصحى) وتعويضها بالعربية الدارجة والقبائلية والفرنسية باعتبارها اللغات الأم للطفل الجزائري العربي والقبائلي والفرنسي، وهذا ما أصبح يرفقه الكثيرون من أتباعين للعربية ومنهم القلي القبايلي إيدبر الذي اعتبر اللغة العربية أجنبية عنه محتجا على من يخالفه الرأي بقوله: «كيف أن أسي لا تفهم نشرات الأخبار بالعربية الفصحى على شاشة التلفزيون الجزائري، وهم يقرأون فيها لغة جزائرية»^(٣).

٢- اعتبار القبائلية لغة لجميع الساطنين البربرية جعلها في موقف شاذ وعدا مع العربية، وقد انطلقوا - في هذا الموقف الراسي إلى التخلي عن العربية وإحلال القبائلية مكانها - من مشكلة بسيطة لطماء اللغة والمساكنات هي: أن ليس هناك فرق بين اللغة واللهجة وأن كل لهجة تقوم على الأصوات الكلامية وتعتمد على الاصطلاح والاتفاق الجماعي للمجموعة التي تتكلمها يمكن لها أن ترتقي من مستوى الكلام (الثقافة الشفوية) إلى التعبير عن حاجات المجتمع ووظائفه الحيوية (اللغة المكتوبة) فيما يتعلق بالفهم والتعامل والتبادل، وبالتالي يمكن الارتقاء بلسان مخاطب من لهجة إلى لغة ما دامت كل لغة كانت في أساسها لهجة، دون الأخذ بمسح الاعتبار الواقع اللغوي ببلاد الغرب المتميز بتعدد اللهجات البربرية وبكون اللغة العربية أصبحت منذ قرون أداة تفاهم ووسيلة تواصل بين الغالبية الساحقة من السكان، ولم يبق الأمر عند دعاة البربرية عند هذا بل ذهبوا إلى حد العمل على تصفية اللسان القبائلي من الألفاظ والتراكيب العربية وتعويضها بالألفاظ مشتقة من الفرنسية أو موجودة بلهجة التوارق بحجة عدم تأثرها بالعربية^(٤)، ولعل ضيوعهم من اعتماد تحية الإسلام (السلام عليكم) واستبدالها بعبارات «زول هلالون» دليل على هذا التوجه، رغم أن عبارة السلام عليكم شائعة في اللهجات البربرية الأخرى، كما أن تضمين الحرف اللاتيني - التي له صبغة لائكية مسيحية والتخلي عن حرف لغة الإسلام (العربية)

الذي استعمله البربر قديما بحجة مللية الحرف اللاتيني وسهولة استعماله - أدليل آخر على الارتباط الوثيق لدعاة البربرية بالثقافة الغربية وعلى الرغبة التي تدفعهم لقطع الواسر الأرتباط بالثقافة العربية والإسلامية.

٢- تفسير التاريخ وهنمه انطلاقا من الموقف المعادي للماضي العربي الإسلامي للجزائر بحجة ضرورة معالجة الجزائر مع هويتها البربرية وماضيها الوثني - الذي يرمز إليه ماسينيون - وفيها المسيحية التي يمتلكها القديس أوغسطين، محاولوا تجاهل الفترة الإسلامية من تاريخ الجزائر التي تبدأ بالفتح الإسلامي في القرن السابع الميلادي معتبرين أحداثها غير معبرة عن طموحاتهم لارتباطها بالهوية العربية الإسلامية للجزائر، منتقذين من مكانة رجالها ومزلة أبطالها من أمثال طارق بن زياد والقاسم بن علقاس وأبو زيد صاحب الحمار ويوسف بن تاشفين ومحمد بن تومرت وعبد المؤمن بن علي الكومي وبغمارسان وأبو حمو والشيخ الحداد والإمام عبد الحميد بن باديس وغيرهم. وأثروا الفخر على الفترات الإسلامية بالجزائر ابتذلوا بالشخصيات البربرية لما قبل الإسلام أمثال ماسينيون وبوغرلة وتاكفان زناس والكاهنة وكسيلة، واعتبروهم رموزا للمقاومة الوطنية، ونهب نهم الحماس إلى حد استعمال اسم محمد بن ماسينيون وهاتمة بالكاهنة، فكانوا أشبه شي، بل يكنى أبناء الجزائر بعده، وبجلى أنه يذكر جدته، بل انتهى بهم هذا التوجه إلى حد رفض تسمية المغرب العربي مع كونها مستطلا شائع الاستعمال بتجاوب وطموحات شعوب المنطقة، فاعتبروها جناية في حقهم وإهانة لشخصيتهم. فالمغرب العربي عند الحواسن معلوق: «خدعة ساذجة لا يصدقها من سكان شمال أفريقيا من له ذرة من عقل، لكون هذا الشمال الأفريقي لم يكن المشرق العربي، بل كان دائما بعيدا عنه»^{١٢٤}.

وهي هذا السياق كتب أحد دعاة البربرية يستلكر كلمة المغرب العربي: «يا لسخرية القدر، بالرغم من كونه ليس عربيا لا عرقيا ولا ثقافيا من الأرمنة الغابرة إلى اليوم... لا يتجاوز المتصور العربي بينهم النسبة القليلة جدا... وإن كان في المجال القروي هناك احتراق قوي للغة العربية التي تينها أغلبية بربر السهول والمرتات وكذلك المدن الكبرى، فاليوم هناك خلط بين العربي والناطقين بالعربية، فمهما كانت أكثرية مغربية الناطقين بالعربية فإن ذلك لا ينفي كونهم بربرا أصلا بدليل تواجدهم على هذه الأرض منذ ما قبل التاريخ»^{١٢٥}.

وتوازيا مع فهمهم لـ «مغرب عربي» نادوا بـ «شمال أفريقي بربري» تجاوزا لواقعهم العربي ورجوعا إلى أصله البربري وطرحوا فكرة «الرابطة البربرية» (Passebrérisque) التي روجت لها، في الستينيات (١٩٦٠ - ١٩٧٠)، الأكاديمية البربرية بباريس ووضعت لها اسما مستحددا

المصالحة البربرية مع الجزائر

«تأسفنا» على اعتبار أن القضاء البربري يمتد من سيوه بصحراء مصر الغربية إلى عزق الخلجات (الكناري) في المحيط الأطلسي، وبذلك أدى التفسير التاريخي للمصالحة البربرية إلى تجاوز الحدود الأصلية لتصل المغرب إلى بعد جهوي يشمل شمال القارة الأفريقية¹، متناسين بل منكرين التلاحم البشري والتواصل الحضاري بين الشرق العربي وبلاد المغرب منذ أقدم العصور وحتى الآن.

1- الأرشاد بشيم الثقافة الغربية: طفي سعيرهم من أجل إحياء اللغة البربرية والمحافظة عليها واستعمالها وتعليمها. حرصوا على رفع شعارات القواطع واللائكية والديموقراطية وربطوا دعوتهم بالفهم اللائكي وحقوق الإنسان وحل الاختلاف التي اعتبروها من الشروط الضرورية التي تسمح لهم بتطوير شخصيتهم وإحياء ثقافتهم بعيدا عن تأثير الإسلام والعربية. وهذا ما نادى به أحد دعاة البربرية ودارسها وهو الأستاذ سليم شاكر الذي يرى أن حل المسألة البربرية في الجزائر وكذلك في المغرب الأقصى يفترض تطورا ديموقراطيا²، وصرح به حسين أيت أحمد عندما اعتبر أن أحداث الشبائل (الربيع البربري، 1980) لحظة من لحظات الحقيقة التي أظهر فيها الشباب القبائلي أن حقوق الإنسان هي أولا أن يكون إنسانا وأن يناضل سلميا من أجل الديمقراطية، فمطلب المحافظة على البربرية أهم الجزائريين أكثر بل أن الرهبان هو الديمقراطية العتة السياسية والثقافية³.

وفي هذا المجال يجدر بنا أن نلاحظ أن نهجهم العظمي المتكفل لخدمة الثقافة البربرية ظل متواضعا بالنسبة لنشاطات الدعائي والعمل السياسي المرتبط به، فإذا استثنينا بعض المحاولات التي تدخل في نطاق البحث اللغوي والفراسات الثقافية لدارسي البربريات في الجزائر، فإن الإنتاج الحقيقي لخدمة البربرية كان موجها في أساسه لخدمة الثقافة الفرنسية وتعزيز مكانة اللغة الفرنسية، ولعل نشاط كل من مولود معمري (ت. 1987) وكاتب ياسين يوضح لنا مدى ارتباط الدعوة البربرية بالثقافة الفرنسية، فكتاب ياسين الذي تحول من موقف وطني متمسك بالعربية والإسلام في شبابه المبكر كما عبر عنه في محاضراته الشهيرة «حول الأمير عبد القادر الجزائري» بباريس سنة 1987⁴، إلى عباء صريح لكل ما ينتمي إلى العربية والإسلام بفعل تأثيره بأستاذة الفرنسي للتاريخ والجغرافيا، وهذا ما جعله يتبنى طروحاتهم فيما بعد، فلم يعد يفرق بين الاستعمار الفرنسي والانتساب العربي الإسلامي في روايته الشهيرة «حرب ألي عام» وبما محمد خذ حقيبتك... وهذا ما صرح به لجللة جون أفريك بقوله: «...كما أثرت ضد الجزائر الفرنسية. أثر اليوم ضد جزائر إسلامية، إهم (أي دعاة العربية والإسلام) يكذبون شعبنا بواسطة الدين واللغة. أنا لست عربيا ولا مسلما أنا جزائري»⁵. كما أصبح يرى في تعليم اللغة العربية انقطاعا عن الأصول وتكريسا للضمياع، وهذا ما عبر عنه في مجلة «نجمة» (Nojma) عندما وصف

إحساسه في المرونة ونظرته إلى الحياة بقوله: «لقد ظل إحساسي بالقطيعة، حتى أهام النجاح في الدراسة، يمتلكني ويهزني ويشمرني بالانقطاع عن أصولي. إنه ذلك الإحساس والفني والافتخار الداخلي الذي لا يقرب أبداً الولد إلى أمه، بل ينزعه ويبعده عن كل صلة دموية بأصوله. ويشعره بالمهانة من جراء إبعاده وعمرانه من لقلته ... وبذلك فقدت كل شيء ضيعت أمي وفنيت، إنها الكثر الذي لا يقبل الفساد ومع ذلك فقد اضيدوهما»^(١٣٤).

لما الكتاب مولود مغموري الذي اشتهر بأدبه الفرنسي الرفيع ويدعاه المستعبد عن الثقافة البربرية وحمله الذؤوب المدمون ثرائها بالحروف الألفبائية خاصة عند توليه إدارة مركز أبحاث الأنثروبولوجيا وما قبل التاريخ والإثنوجرافيا بالجزائر (C.R.A.F.E.) أو أثناء تربيته للثقافة البربرية بجامعة الجزائر وخاصة ما عبر عنه في روايته «البرود النسيئة» (La colline nésitée) التي لا نجد أحسن تعبير عنها من تطبيقات الثقافة الفرنسيين عند حضورها بباريس سنة ١٩٥٢. فقد كتب هذا الناقد الفرنسي روني حانون (Roni Hannon): «إن التجارب العميق الذي شعرنا به مع هذه القصة «البرود النسيئة» للمعمورة عن العواطف القبلية، إن دل على شيء فإنما يدل على أواصر القولية الفكرية التي تربط الشفيعين الفرنسي والقبائلي. وهذا الأمر ليس بالاستغرب الذي من يعرف ما يمكن أن تتلقت عنه المعقولة البربرية من **روائع خاصة إذا** تمكنت في قالب اللغة الفرنسية»^(١٣٥).

كما ظل عليها الكتاب الفرنسي موريس مولاي يدمع العبارة: «لقد بقي مولود مغموري إلا أن يظل وماها لأصله القبائلي. وقد نهل من معين اللغة الفرنسية حتى برع فيها، وما أجز به من عما خلقه أجداده الأولون»^(١٣٦). كل هذا ما يجعلنا نؤكد: على ضوء الحقائق للمؤسسة، أن عهد دهة البربرية في الجزائر من أجل البربرية يعتبر متواضعا بل هامشيا بالنسبة إلى ما ساعدوا به من إنتاج علمي سوف يظل واحدا غنيا للثقافة الفرنسية وخاصة في مجالات الإثنوجرافيا والأنثروبولوجيا وما قبل التاريخ والتقاطعات الشعبية والفولكلور المحلي. ولعل أوضح دليل على ذلك تصفح أعداد «ماترة المعارف البربرية» (Encyclopédie berbère) والرجوع إلى الدراسات التي ينشرها المركز الوطني للبحث العلمي الفرنسي (C.N.R.S.) في «معلومات شمال إفريقيا» (Annuaire de l'Afrique du Nord) والاطلاع على نشرات البربرية الصادرة بفرنسا مثل نشرة «الرياح» (Tefret) ونجمة» (Nedjma) وغيرها.

٥ - نشاط الحركة البربرية في الجزائر (١٩٤٨ - ٢٠٠٢)

عرفت الجزائر منذ نهاية الحرب العالمية الثانية (١٩٤٥) أحداثا سياسية مهمة وتطورات اجتماعية وثقافية خطيرة ساعدت النطية ذات النزعة البربرية على أن تخرج من عزائها وتحاول فرض وجودها في الساحة الجزائرية بكمب المؤيدين لها في بلاد القبائل وهي أوساط المهاجرين في فرنسا، وتلك هذه الأحداث والتطورات في النقاط التالية:

الحركة الوطنية مع الجزائر

١- انتشار التعليم الفرنسي في الجزائر وتعمق الثقافة الغربية في أوساط المتعلمين وتزايد أعداد المهاجرين إلى فرنسا، وخاصة من بلاد القبائل حيث أصبحت الفرنسية والهجرة إلى فرنسا من الطواغر المؤثرة في المجتمع المحلي. وهذا ما ساعد على ظهور جيل جديد من الشباب البعيد عن التقاليد المتوارثة والقيم المعبرة عن الثقافة العربية الإسلامية، فأصبح جل الشباب المتعلم والمتخرج من المدارس الفرنسية معجباً بالأفكار الأوربية وخاصة منها الليبرالية الشيوعية الداعية للثقافات الشعبية والمادية للثوابت الحضارية للشعب الجزائري، فالشعب الجزائري في رأي الشيوعيين حسب تعبير زعيمهم موريس طوريز (Maurice Thorez): «مجرد مجموعات من الفرنسيين والعرب واليهود... يصعد التكوين تاريخياً ليصبحوا أمة بفضل جهود الجمهورية الفرنسية»^١.

٢- انشغال الحركة الوطنية الجزائرية بمتاعبها السياسية (حزب الشعب - حركة انتصار الحريات الديمقراطية) والإصلاحي (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) بمواجعة الواقع الاستعماري الفرنسي بالجزائر وما يفرضه من تحديات، فأصبح مناضلو الحركة الوطنية عن الطوع في أفكار دعاة البربرية واعتبروها أسلوباً من أساليب الاستعمار، فلم يروا فائدة في طرحها للنقاش واتروا الاحتراز منها والاكتماء بمواقفهم الذاتية للمناضلين حتى لا تؤثر في وحدة الصف وتتحول إلى أداة لفرقة وتقسيم في يد الإلزام الاستعماري الفرنسية، وهذا ما سمح لدعاة البربرية بعمرية التمرد والدعاية والاكتمار والتفكير في خلايا حزب الشعب.

٣- الانسداد الذي وصل إليه التيار الاستقلالي في الحركة الوطنية الجزائرية بفعل رفض الفرنسيين الاستجابة إلى أدنى المطالب الجزائرية، الأمر الذي أدى إلى أزمة في صفوف حزب الشعب - حركة انتصار الحريات الديمقراطية تعطلت مع أحداث الثامن ماي ١٩٤٥ الدعوية بعد أن دخل الحزب عن المناضلين المخلصين في المنظمة السرية للحزب بعد اكتشافها (١٩٤١)، وهذا ما أدى إلى حدوث شقاق بين المناصرين للزعيم مصالي الحاج والمساندين للجنة المركزية للحزب (١٩٤٢)، وقد تعمق هذا الانشقاق بفضل تراجع الجيل الأول من المناضلين العصاةين الذي يعتقه مصالي الحاج ووصول الجيل الثاني من المناضلين ذوي الثقافة الفرنسية، مما خلق اضطراباً في أوساط المناضلين الأمر الذي ساعد دعاة البربرية على التسلل إلى الحزب والتموقع في أماكن المسؤولية ولجنيد المؤيدين لأفكارهم في أوساط النخبة المتفجرة الليبرالية واليسارية، والعمل على تحويل اتجاهه وجعله وسيلة لنشر أفكارهم وفرض طموحاتهم.

٤- المكاسات كإرادة فلسطين على الراي العام الجزائري (١٩٤٨) التي عرقلت الدعاية الفرنسية كيف تستغلها للإيمان في إعانة العرب ووصفهم بالحق أمام الآلة الحربية اليهودية وذلك بهدف إبعاد الجزائريين عن التفاعل مع إخوانهم العرب في المشرق وجعلهم

يشككون في مدى جدية الانسحاب إلى أمة العرب، وهذا ما أثار التساؤل والصعيرة لدى كثير من مناضلي الحركة الوطنية الجزائرية. وسمح لدعاة البربرية أن يجاهرُوا بكون الجزائري ليست عربية ولا شرقية وإنما هي بربرية. وسمح للعناصر البربرية المنسقة في حزب الشعب بأن تصب قنصلها على قيادة الحزب الملتزمة بالتوايت الحضارية للشعب الجزائري بحجة أنها: «لم تحدد استراتيجيتها على ضوء الحقائق (أي الواقع البربري) وإنما فضلت الهروب نحو سراب الشرق حتى أصبح - حسب قولهم - خلق ذهن عزازم باشا الأمين العام للجامعة العربية حدثاً سياسياً»^{٣٤}.

سمحت هذه الظروف والتطورات التي عرفتها الجزائر بعد الحرب العالمية الثانية للجيل الثاني من دعاة البربرية المنتسب بالثقافة الفرنسية والمائل بالأفكار اليسارية، أن يتجاوز عقدة الجيل الأول الذي ظلت لديه النزعة البربرية قناعة ذاتية وموقفاً شخصياً، فحاول الظهور على مسرح الأحداث والدعوة إلى الأفكار التي تقوم عليها المسألة البربرية. في محاولة لكسب الانتصار وتكوين رأي عام يلائم القبائل يتحارب معهم. فترجى اهتمامهم نحو التنظيم السياسي للحركة الوطنية الجزائرية (حزب الشعب - حركة انتصار الحريات الديمقراطية) لمصادقته والحضور القوي في أوساط المهاجرين **القبائل في فرنسا**. ولكونه اضطل وسيلة لإشغاء التشريعية على الحركة البربرية وإسقاطها طائفاً وطبقاً كبشائر بالتبصر على ارتباط الفكرة البربرية بالموضوع الاستعماري، المؤنسق بالجزائر التي بطرقها ووسائلها وساعدتها على النمو والتطور كما سبق التعرض إلى ذلك.

وفي إطار هذا التوجه عبرت الحركة البربرية منذ الحرب العالمية الثانية عن نفسها من خلال ثلاثة أحداث غالبة هي الأهمية بالنسبة لتوجهات الجزائر حالياً ومواقفها مستقبلاً. أولها: «الأزمة البربرية لحزب الشعب الجزائري (١٩٤٨ - ١٩٤٩)» التي اتخذت طلباً سياسياً كاد أن يكون له تأثير طفيف على المشروع التحرري الجزائري. وثانيها: أحداث عام ١٩٤٠ المعروفة بـ «الربيع البربري» ذات الصبغة الثقافية التي عرفت الملف الثقافي الجزائري وساعدت في المحاولة دون وصول الجزائر إلى مرحلة السيادة الثقافية. وثالثها: «حركة العروش» الحالية (٢٠٠١) والتي رفعت شعار المواطنة ولحذت مطهراً أثر على واقع بلاد القبائل قد يكون له انعكاس سلبي على بناء الشعب الجزائري وهويته العربية الإسلامية. كل هذه الأحداث كانت معالم بارزة في تطور القضية البربرية في الجزائر. وهذا ما نحاول تعريف القارئ به في النقاط التالية:

أولاً: الأزمة البربرية لحزب الشعب الجزائري (١٩٤٨ - ١٩٤٩)

قامت بها مجموعة من الشباب ببلاد القبائل ذوي الثقافة الفرنسية. ووجدت لها بيئة ملائمة في أوساط المهاجرين القبائل بفرنسا والمهزكين في قنصليات فرنسا لحزب الشعب -

الحركة البربرية في الجزائر

حركة انتصار الحريات الديمقراطية (P.P.A-M T.L.D). وقد انطلقت هذه المجموعة في عملها من خلال خطة محكمة تقوم على استقطاب الطلبة القبائل بالثانويات، وبجامعة الجزائر ومدرسة المعلمين ببوزريعة للتمييز بين نشاطهم والمعروفين بالنشاطهم وحماسهم، وبالفعل استطاع العديد من هؤلاء الطلبة، ذوي اللول البربرية، أن يتولوا مسؤوليات في أجهزة حزب الشعب - حركة الحريات الديمقراطية - وأن يتبعوها في الجناح العسكري للحزب سنة 1947، والممثل في المنظمة السرية لحزب الشعب، وأن يحصلوا على عضوية اللجنة المركزية للحزب، وكان في طليعة هؤلاء الطلبة علي فرحات ويحيى هنين ومبروك الحسين والصديق محروس وبلعيد أيت مدري وحسين أيت أحمد وعمار أوهديك وعمار ولد حمودة ووالي بني بواب عيماش (توفي 1946) والمدرس السعيد أويوزار وغيرهم³⁰.

هذا، وقد كان لتراجع الجيل الأول لمنظمة التجمع وحزب الشعب، ووصول الجيل الثاني إلى أماكن المسؤولية، فرصة سانحة لدمج البربرية لتتصل إلى الحزب والشعب في أجهزته والتأثير في توجيهاته والإطاحة بالخط الذي يمثله مصالي الحاج، الذي يصر على التمسك بثوابت الشعب الجزائري، المتمثلة في الهوية العرقية والانتماء للحضارة الإسلامية، وبالفعل انصب اهتمام هذه البربرية على الترويج في أماكن المسؤولية في الحزب، والتخطيط لتحويل اتجاهه، وجعله وسيلة لتثير أفكاره وإرضاء أغراضه، وقد بدأت خطوات المؤامرة لتسج بفعل تواصل بعض المسؤولين في الحزب، واتفاقهم مع النخبة البربرية، ومنهم والي بني بواب اللجنة القيدالية لحزب الشعب بفرنسا، الذي اقترح مسؤول المنظمة الوطنية للحزب بالجزائر أحمد بودة بضرورة تقديم يد المساعدة للطلاب معند سي علي يحيى الطالب بسي رشيد، فتحت عملية نقله إلى فرنسا بدعوى أنه مطارد من الشرطة الفرنسية التي لم تكن بعيدة عن هذه الخطة، إذا عرفنا أن والي العام للجزائر شاتينبيون كان لا يتردد في استعمال كل الوسائل لتحد من اند التهجوي الذي يمثله حزب الشعب آنذاك، ويسعى جاهدا إلى إشغال نار الفتنة داخل الحزب، وهذا ما تكفل به المكتب الثاني (المباحث الفرنسية) عندما وضع خطة يكون دماء البربرية أحد وسائلها لتلقم الحزب والضبط على أعضائه، بعد أن بلغ عدد المتسجون له في الجزائر وفرنسا حوالي عشرين ألف ماضل، منهم 1000 بالجزائر العاصمة و1900 ببلد القبائل³¹.

بدأ الطالب سي رشيد نشاطه الحزبي بفرنسا في ربيع عام 1948، فظهر كضابط وجراة وحكمة أكلته إلى أن يوتقي بسرعة في مراتب المسؤولية في حزب الشعب فأصبح عضوا في اللجنة القيادية للجزيرة الديمقراطية بالحزب بفرنسا، وعندها أظهر ميوله الجهورية، وبدأ في الهجوم على توجهات قيادة الحزب، ولم يعد يمشي على نزعته البربرية، أو يتخرج من فضول القبائل على غيرهم من الجزائريين دون اعتبار للكفاءة والمهارة وهذا ما سمح له -في خفة من غالبية

مناضلي الحزب، وقيادته - أن يعيد نفسه بالمناضلين المتعاطفين معه، وأن يضع التأييد له في مراكز المسؤوليات ببيروقراطية الحزب بفرنسا، الأمر الذي مكّنه من السيطرة الفعلية على خلايا الحزب وسامعه على وضع يده على جريدة الحزب «التجمع الجزائري» (L'Essai Algèr) (Ressac) التي تحولت إلى مطبوع لأفكاره، وقد ذهبت به الجريدة إلى حد الطعن في قيادة الحزب والهجوم عليها، عندما كتب تعليقاً في جريدة التجمع الجزائري بعنوان: «الجزائر ليست عربية ولكن جزائرية» ردّاً على المذكرة التي تقدمت بها قيادة حزب الشعب الجزائري إلى جمعية الأمم المتحدة سنة 1968، والتي جاء في مستهلها: «إن الأمة الجزائرية العربية المسلمة ولدت منذ القرن السابع الميلادي مع الفتح الإسلامي... ولم يمت سي رشيد في لحيته على هذه المذكرة أن يندد بقيادة الحزب بهذه العبارة التي تنم عن روح التنصير: «منذ بعض الوقت ورد على لسان بعض الزعماء ما يؤكد أن الجزائر عربية. هذه الأقوال ليست فقط غير صحيحة، ولكن الفكرة التي تنبع منها بلا شك عنصرية إمبريالية»⁴⁴.

أصبح الخطر الذي يمثله هذا التوجه المصطنع بالتزعية البويرية والمادي لقيادة الحزب مثلاً للعيان عندما تمكن سي رشيد من إقناع لجنة بيزالية فرنسا أن تقرر لاتعتين تشجان ما اعتبره «مراقبة الجزائر العربية الإسلامية»، وهذا ما طرح مسألة حرية الجزائر للتفويض وأثار حوله التساؤل بين مناضلي حزب الشعب انطلاقاً من المفهوم الشيعي للمسألة القومية الذي يقر بأن لكل أمة خصوصيتها الكثرية وميراثها الثقافية ولكن ضمن حدة في الاستقلال حسب النموذج الموهبتي. الأمر الذي أشاع الفلج في أوساط المناضلين وجعل بعضهم يشكك في النهج السياسي للحزب القائم على فكرة وحدة الشعب الجزائري وعلى انتمائه العربي الإسلامي الصريح الذي لا تقبل فيه.

أصبحت قيادة حزب الشعب وغالبية مناضليه في حيرة من أمرهم مع انفراج سي رشيد وعقريه في طرح أفكارهم التي اضطرت بزعامة عنصرية تلتصق بالإسلام صفة الرجعية والتأخر وشرى في العرب بجانب فرنسا، ولقّبتهم دحيلة وميلة وتاريخهم مرتبط بالاستبداد والظلم⁴⁵، ومرد حيرة المناضلين أنهم كانوا لا يرضون في التشهير بهذه التصرفات غير الوطنية والسلوكيات غير القبلية لسي رشيد وأنصاره خشية انعكاسها على وحدة مناضلي الحزب وطوبى من أن يستغلها السلطات الفرنسية، لكن مع مفارقة دعاة البويرية والهجوم لقيادة الحزب بالانحراف وسعيهم لتفريق صفوف الوطنيين أصبح مستقبل الحزب مرهوناً بمعالجة هذه القضية بوضع حد لهذا الوضع، فالتخذت الإجراءات الضرورية للتصدي لهذا الانحراف بعد أن أعظم أحمد بودة عضو اللجنة المركزية رسمياً قيادة الحزب بنشاط دعاة البويرية.

أولت قيادة الحزب الأمر إلى لجنة مؤلفة من نخبة من المناضلين أغلبهم من بلاد القبائل كل في طلبهم شوقي مصطفى عضو المكتب السياسي وسائق سميري المعروف لدى سكان

جبرية بتزاعته ومواقفه وبلغاسم راجع ومحمد خيدر . يعارضهم هي مهمتهم هذه هوج من طلبة الحركة الوطنية بفرنسا لسنة 1914 - 1919 مؤلف من مصطفى الأشرف وعبد القادر بن هبيلس وعلي مرادسي وصحبي الدين حشير وصفيير مصطفىي ومحمد بن قفاط والتونسين الطاهر فيقة ومصطفى لقبنا³⁴ . عندما شعر دعاة البربرية بالخطر وحاولوا الحيلولة دون اتصال اللجنة، الكفة بتطهير الحزب بالمناضلين في خلايا الحزب وخاصة في منطقة باريس المهمة حيث كان اتصار سي رشيد يسيطرون على 80 في المائة من قسماتها؛ على أن هذه اللجنة نجحت في أداء مهمتها على أفضل وجه بفضل العون الذي وجدته من المناضلين التونسيين إلى منطقة القبائل الصغرى بداتولي باريس التسعة عشر والعشرين ومن مناضلي قسمات المدن الفرنسية الأخرى وخاصة ليون حيث كان المناضل بشير يومرة دور مشرف في القضاء على الفتنة البربرية.

وبذلك أمكن لحزب الشعب أن يحدد تشكيل فيدرالية فرنسا ويحول اهتمامه إلى الجزائر حيث كان مناضلو الحزب يتعرضون لضغوط دعاة البربرية في بلاد القبائل، فعالم حزب الشعب النجاح في ذلك عندما ضمن تأييد أحمد حشور قسمة واضطر إلى حل القسمة الثانية عشر (عن الحسام) التي جاهدت بالمصبيان بقيادة ولد حمودة أحد دعاة الحركة البربرية، وبذلك عاد الانسحاب لحزب الشعب بعد ثمانية أشهر شهرا من التضايل المستعبد لتطهير قسمات الحزب وخلافاء من المجموعات البربرية، وهذا ما أثبتته التقرير العام للجنة المركزية في المؤتمر الثاني لحزب الشعب « حركة انتصار الحريات الديمقراطية النعقد في مدينة الجزائر (4-6 أبريل 1982) هذه العيارق، اضطرم الحزب بمعضلة داخلية خطيرة وهي البربرية. وليس هنا مجال سرد تاريخ هذا الانحراف المتمصبي اللون بالصيغة العنصرية والنزعة الشيعية، وقد ظهرت هذه النزعة في جامعة (فيدرالية) الحزب بفرنسا ثم بالنظر الجزائري، وقامت بعمل طائفي يرقى إلى التخريب والتمرد المكشوف على الحزب، وقد اتخذت إذ ذلك جميع التدابير الضرورية التي يطلونها الموقف، وشهر بهذه الفكرة. وتم إخراج الداعون إليها من الحزب³⁵ .

اضطر دعاة البربرية إلى الانسحاب من حزب الشعب أمام محاصرة الوطنيين لهم ونفور المناضلين من أفكارهم. فعاولوا هي يادئ الأمر إحداث انشقاق في حزب الشعب بتأسيس حزب خاص بهم باسم «حزب الشعب القبائلي» (P P K) يتبنى مفهوما قتلما على النزعة العنصرية والهول اليهودية والثقافة الفرانكوفونية، لكنهم وجدوا أنفسهم منعزلين عن أوساط الشعب ومتهملين بالخيانة في بلاد القبائل وهي أوساط المهاجرين بفرنسا، بعد أن انكشف أمرهم وأطلع المناضلون على خطتهم عندما وقعت مواسلة من سجن الجزائر المدني بين مصر الوصديق ووالي بني في يد أحد المناضلين فتم التعرف على منشطي هذا الحزب العنصري من

خلال الدعوة البربرية ومنهم والي بني وعمر الوصديق وعمار ولد حمودة وصديق هجرس وعلي فرحات الذين لم يتجرعوا مرارة الهزيمة فسلطوا جام غضبهم على مناضلي الحزب وهي مقبضتهم المناضل طاهر ليجوزي الناطق باسم حزب الشعب مما أدى إلى اعتناكات كانت متار خلق المناضلين انذاره لعل اكثرها إثارة فلكه التي أصيب فيها علي فرحات برصاصة مناضل حزب الشعب فرتان حلفي عندما اضطر هذا الأخير أن يبادر بإطلاق الرصاص دفاعا عن نفسه^(١٢٧).

فضل دعاة البربرية الذين طردوا من حزب الشعب ولم يتمكنوا من إحداث التشاغل فيه باسم محزب الشعب الفياثي إلى الاعتماد عن ساحة النضال الوطني والاندماج في الحزب الشيوعي الجزائري الذي تأثروا بطروحاته ووجدوا الترحيب من إيطارته. وبذلك انحصرت الدعوة البربرية وكانت أن تتلاشى مع أحداث الثورة الجزائرية (١٩٥٤ - ١٩٦٢). بعد أن تحفظ دعايتها على أفكارهم والتزموا بدمج الجماهرة بها خوفا من انتقام المناضلين وحكم الثورة عليهم بالبطانة والعمالة لفرنسا. فعلا عن كون الفكرة في حد ذاتها رهنا فاسرا لا يخضع الدعوة البربرية في القدي المصنف. ولعل هنا ما جعل أحد المناضلين المعروفين بحسبهم السياسي وبعد نظرهم للأحداث وهو حسين آيت أحمد ينطق موقفنا حزرا من الأحداث شرعهم التهامة من بعض المناضلين من أنه العقل المدبر لنجاح البربرية لما كان يلمسه ولم يشأ أن يبادر بموقفه عندما خلق في امرو مناضلا الحزب أحمد بودة وحاج أحمد شونالي من أخطر القضية مجرد مؤامرة ضد مسؤولي الحزب من القيائل. لكن نزاعه كمناضل وحلفي صادق مع قناعاته الوطنية جعلته يراجع نفسه ويقر بحقيقة الأمر وعلى إيمانه عن العناصر البربرية وظل ملتزما بالخط الوطني حتى بعد أن نهي من رئاسة المنظمة السرية وموض بأحمد بن بيلا وحول إلى الشرق لينضم إلى مندوبي حزب الشعب بالقاهرة وهما محمد خير والشاذلي الكلي.

وعما يلاحظ أن حسين آيت أحمد الذي يسجل له التاريخ أنه يفضل دائما مصلحة الجزائر على حساب قناعاته وميوله. لم ير أخيرا حرجا في التبحر عن نشاطه مع دعاة البربرية وأن ينسج عن موقفه من الأزمة البربرية لعام ١٩٤٨. عندما كتب في مذكراته ٥١ إلى الشباب اللطائيين باللغة البربرية والذين يلوموننا على عدم تمكننا من طرح الشكل اللغوي بهذا المؤتمر (مؤتمر حزب الشعب - حركة انتصار الحريات الديمقراطية المنعقد في شهر فيفري ١٩٤٧)، توضح وينبئ بأننا لم نتهاون في القيام بذلك لأن البربرية تعيث بها. ولو كان للحزب سلطة ملزمة لطاقينا بحثنا في كتابة وترويس اللغة البربرية^(١٢٨).

لقد نجحت زعامة حزب الشعب الجزائري ممثلة في الجيل الأول من الحركة الوطنية الجزائرية بزعامة مصالي الحاج (١٩٦١) أن تتجاوز القضية التي طرحها دعاة البربرية وأن تستبعد تشكل مدارسة منظمة للقيادة المصالية سواء في شكل تملل لمواقع القيادة أو احتلال

الحركة الوطنية في الجزائر

لأجهزة الحزب أو بواسطة إنشاء حزب منافس (حزب الشعب الجزائري)^{١٣٤}. وبمقدور نجاح زعامة الحزب في ذلك إلى الاحتكام إلى الضمير الوطني الجزائري واستنهاضه في مواجهة دعاة التفرقة والجهوية بكل صراحة وصراحة وثبات، بعيدا عن المجاملة والهدنة وبالاعتماد على الوسائل الممكنة والمتاحة في التشهير والطرود والمقاطعة مع الابتعاد عن كل عمل أو سلوك يمس بالشراكة الثقافية البربري للجزائر، فتقبل الجميع مظاهر الثقافة الشعبية الجزائكية سواء في الكلام أو الخطب أو الفولكلور وحتى الأناشيد الوطنية مثل تشيد «إكر صميم طو مازيه (Ekrer semim tou mazeh)، باعتبار أن تلك الثقافة المحلية تعبر بصدق عن الوطن الواحد والشعب الواحد والهدف الواحد، هذا في الوقت الذي حرم فيه حزب الشعب وكذلك جمعية العلماء المسلمين الجزائريين على ترك القيادة للتصدي للعودة البربرية إلى أبناء بلاد القبائل المخلصين من منافذين ومصلحين وشيوخ زوايا وزعماء عشائريين لمواجهة دعاة الانحراف وبالقفل كل رجال منطقة القبائل في طليعة الحركة السياسية والإصلاحية بمنطقة القبائل وبغيرها من جهات القطر الجزائري. وبذلك نجح حزب الشعب في تجاوز القضية التي طرحها دعاة البربرية بوجود لها خلا إداريا وحزبيا وأيديولوجيا لكنه لم يستطع محو مسبباتها واجتنابها من جذورها. لأنها تتطلب **برنامج مجتمع طويل المدى** يكون في مستوى تخطيط المشروع الاستعماري الفرنسي. وهذا ما لم يقد به الحزب عندما اعتبر في تقريره للمؤتمر الثاني (١٩٥٣): «إن البربرية سلاح في يده الاستعمار مادام الاستعمار قائما»^{١٣٥}.

ثانيا: أحداث تيزي أوجواو البربرية (أغسطس ١٩٥٠ - أبريل ١٩٥٠)

ما كان لأحداث تيزي أوجواو المعروضة بالبربرية الأمر بحيث أن نجح لولا تصاعده عوامل عدة مساعدة وظروف ملائمة لعل أهمها أزمة صائفة عام ١٩٦٢ التي ارتبطت باستقلال الجزائر وتميزت بالتنافس الحاد للاستحواذ على المنطقة وانتهت بالقضاء على تقوى الولايات والقرار النهج الاشتراكي في التنمية واعتماد نظام الحزب الواحد المتمثل في حزب جبهة التحرير الوطني. فاستقرت الأمور بعد تنحية أحمد بن بيل (١٩٦٥) ولؤالي هواري بومدين الحكم (١٩٦٥ - ١٩٦٨) الذي نجح في السنوات الأولى من حكمه - بفضل حزمته وتصميمه - في بناء جهاز الدولة الجزائرية وهي انتاج خطة تنمية طموحة. وهذا ما جعل الجميع بالتزامين بأدبيات الحركة الوطنية الجزائرية ومبادئ الثورة الجزائرية القائمة على وحدة الشعب الجزائري انطلاقا من هويته الوطنية القائمة على الثقافة العربية والعقيدة الإسلامية. كما كان المشروع اليومي المتمثل في الثورات الثلاث: الصناعية والزراعية والثقافية منطلقا لحركة اقتصادية واجتماعية سمحت بإيجاد توازن بين شرائح التفتيش بالفرنسية والعربية، بحيث احتكر للتفرنسون مجال النشاط الاقتصادي المربح والعلمي والإداري المؤثر، فلهذا كان بذلك في أجهزة الدولة وتوظيفوا في مناصب النظام، وشغل للمعبرين الوظائف الدينية والتعليمية وقنصوا

باللهام الثقافية والحزبية أملي أن مكانتهم سوف تدعم وأوضاعهم سوف تتحسن مع استكمال ترتيب التعليم والإدارة فاستقرت الأمور بالجزائر طاعها وبكل التوازن فالتما لمدة تاهزت عشرين سنة (1964 - 1988) لكن فشل مشروع بومدين الصناعي والريزاعي ثم التطلعي عنه بعد موته (1978) في وقت عرفت فيه عملية التعريب تشددا ملحوظا في المؤسسات التعليمية والأجهزة الإدارية في عهد الشاذلي بن جديد (1978 - 1991) أدخل بهذا التوازن وحول الكفة لصالح المربين مما تسبب في نشأة المتفرسين بعد أن لم تعد اللغة الفرنسية بالنسبة لأغليبيهم أداة ترقية ووسيلة تمايز اجتماعي فحسب بل تحولت إلى فهم حضارية وميول ثقافية ومنافعهم أيديولوجية. فاستعملوا كل الوسائل لوقف عملية التعريب ووجدوا حيز سند في ذلك دعاء البربرية وغالبية العناصر الشيوعية.

فلم تعد أدبيات الحركة الوطنية تقنع دعاء البربرية ولا ميادين الثورة تخفيهم. فخرجوا من تحتهم وبدأوا يصارعون بأفكارهم ومواقفهم بدعوى حرية التعبير والحق في التمايز. في الوقت الذي أصبحت فيه التبعة المتفرسة المتحكممة في أجهزة الدولة الجزائرية (الومستكلاثورا) تنظر من شعارات حزب جبهة التحرير المدنية بالتعريب. فلم تعرفها الاعتبار وإنما استعملتها فقط كواجهة للتستر على عملية الفرنسية التي تمارسها في المجتمع. وبذلك تهيأت الظروف لدعاة البربرية أن يجدوا إشغالهم وأن ينقلوا أفكارهم للجيل الثالث عن طريق تنظيم الحلقات والندوات التي تلب الأب الألب مولود معمري على إقامتها والتي اتخذت شكل نشاط ثقافي يرمي إلى إحياء التراث البربري والاعتزاز به. والذي ما لبث أن أصبح له تأثير في الأوساط الطلابية بمدينة الجزائر وتيزي أورو.

ومع العرائف التي وضعت أمام عملية التعريب من طرف الإدارة الجزائرية في الثمانينيات بدأ نشاط دعاء البربرية يتطور في شكل مطالب محددة تتعلق بالهوية الجزائرية وبإبعاد شططية الشعب الجزائري. فوجدوا حيز مشروع لهم ذلك الوقت السطحي من العربية الذي عرفت به العديد من الأطارات المتفرسة المتحكممة في أجهزة الدولة وقطاعاتها الاقتصادية والثقافية. هذه الأطارات التي رأت في دعاء البربرية التحليف الطبعي لها في دفاعها عن مصالحها والحفاظة على مكانتها أمام تصاعد الأجيال المعربة الخارجة من المدرسة الجزائرية. في الوقت الذي أصبحت فيه المسألة البربرية محل اهتمام الأوساط المتفردة في الدوائر الفرنسية وهذا ما سمح بتأسيس الأكاديمية البربرية من طرف بعض دعاء البربرية بباريس (1967) والتي كان لها دور بارز في بلورة المطالب البربرية في نشرتها الشهرية وهي ما تصدره من منشور وبيانات. فقد جاء في بيانها الأول: «أن تاريخ شمال إفريقيا كما يدرس الآن كله تزيف وتحريف. فليس البربر أن يتحدوا ضد جريسة نكراء اسمها العروبة... وهذه بالنسبة لنا هي مسألة شرف وكرامة»⁽¹⁾. كما

الحركة البربرية في الجزائر

ورد في المنشور الثاني: «لقد زعموا (أي العرب) أن يحكمكم دون أن تبدوا أي مقاومة، فأوشكنتم أن تضيقوا ووحكم... إنهم (أي العرب) يحاولون أن يطفئوا نوركم ويهبطواكم بمطار يتفككم لأنه يحولكم إلى أناس لا ذاكرة لهم ولا انتماء ولا ارتباط... استيقظوا إنهم يحاولون أن يحصلوا عنكم أبنائكم وإذا لم تشاركوا هذا الأمر (أي التعريب) فإنهم يتكبرون لكم (أي أبنائكم) بعد وقت ليس ببعيد، بل يصيرون أعدائكم... فأومروا، عارضوا عملية التعريب الجارية قبل هزات الأوان، ذلك أن اليوم الذي يمر بقرينا من الاضمحلال»^{١٣٧}.

بدأ نشاط دعاة البربرية يتروّد عداء في الشارع الجزائري عندما هتفت جموع من شباب القبائل ضد رموز السلطة في ملعب 8 بولاية بالجزائر العاصمة في شهر يونيو ١٩٧٧ بمناسبة فوز الفريق الرياضي للقبائل (الكترونيك تيزي أوزو) بكأس الجمهورية. وهال الأمر المسؤولين الجزائريين عندما تعالّى الصفيهر عند سماع النشيد الوطني وتردّت هتافات ضد رئيس الجمهورية هواري بومدين، صدرت من جماعات متحمسة ترفع لافتات بخط تيفيناغ وتطرح بالوان خاصة ذات لون أصفر وأخضر، وأمام ارتيالك أجهزة الدولة وتردها ومحاولة خنق النظر عما حدث، أخذ دعاة البربرية زمام المبادرة وصمموا على كسب الشارع القبائلي إلى جانبهم مستخدمين كل الوسائل وفي مقدمتها مظاهرة المولود الشامي. فكانت الأختية القبائلية بالنسبة إليهم أحسن وسيلة للتوعية والتعبير. هاتين هاتين لكفارتان ومطلوب التونسي وفرضات مهني وأتت منقالات وأيديز وغيرهم. وتحول اسمها إلى رموز للحركة البربرية وأصبحت تصريحتهم ومواقفهم تصنع الرأي العام وتوجهه في منطقة القبائل رغم ما فيها من روح التحدي والتواجهة. هات منقالات لم يتروّد في إحدى ألفتيه في التحريض على العرب حيث جاء فيها: «عندما أرى عربيا في حديثي أطلق عليه النار»^{١٣٨}. والعني إيديز، الذي نجحت ألفتيه الشهيرة «أهايا إيلوياء» حيث بيع منها في سنة ١٩٧٨ ما لا يقل عن مائتي ألف نسخة^{١٣٩}. لم يكن هو الآخر يعتبر نفسه عربيا أو مسلما لأن لفته هي القبائلية وهويته هي البربرية، حسب تصريحه^{١٤٠}.

وصاحب هذا النشاط المحصور لدعاة البربرية تكوين خلايا نشطة بالمصالح الإدارية والثكنات والأحياء الجامعية، وتحول التركيز الجامعي لتيزي أوزو الذي أنشئ في إطار اتزان اليهودي في المصينيات إلى مركز رئيسي لنشاط دعاة البربرية المنششرين بولايات تيزي أوزو وبجاية والنيورة، مما أثار قلق السلطات المحلية. فحاولت التضييق عليهم عندما رفضت السماح للمطرب القبائلي أيت منقالات بإحياء حفل في الحي الجامعي لتيزي أوزو (١٩٨٠). وسعت إلى تأجيل عرض مسرحية بالقبائلية لكاتب ياسين بعنوان «حرب ألفي سنة» والتي يرمز فيها إلى أن الجزائر ما زالت في نظره مستعمرة من طرف الدخلاء العرب. وهذا ما تسبب في توتر الأوضاع وهيا الظروف للاحتجاجات والمظاهرات. فكان منع الكاتب مولود

معموري من إنشاء محاضرة بالمرکز الجامعي بتيزي أوزو بعنوان «أشعار قبائلية قديمة» (Polèmes kabyles anciens)³³ في آخر لحظة يوم ١٠ مارس 198٠ بمثابة الفطرة التي أفاضت الكأس. رغم أن السلطات المحلية (الولاية) التي صدر عنها قرار الفتح شرعت بتخفيفها مما قد يثيره المحاضرة من حماس وهياج قد يخل بالنظام ويسبب السيطرة عليه. في الوقت الذي اعتبر فيه دعاة البربرية تصرفها نوعا من التمتع الثقافي غير المبرر وإهانة في حق التراث البربري لا يمكن السكوت عنها³⁴.

وبالتفعل فقد نظم أساتذة وطلبة المركز الجامعي لتيزي أوزو مسيرة احتجاج في شوارع المدينة لم تلبث أن انتصت نطاقها في اليوم التالي (١١ مارس) بعد أن انضمت إليها جموع من طلبة المدارس وموظفي المصالح الإدارية والتجار بالمدينة قدم جلهم من خارج مدينة تيزي أوزو. فتحوّلت إلى مظاهرة ضخمة رفعت فيها شعارات مناهضة للتعريب ومنددة بالاستبداد الثقافي - كتبت بالفرنسية والقبائلية ورموز التيفيناغ - من قبيل: «نعم للثقافات الشعبية الجزائرية» - «نعينا من الظلم» (نعمياني الباطل)، «الأمل حيّة هي الفتنة» (تمازيغت تصلايت انغ). بعدها اتخذت الاحتجاجات مظهر عصيان مدني بمصادقة شتال المستشفى وعمال شركة التسيج بتزاج بن خدة وانضمام جماعات التعلو والحرفيين والبطاليين. فأعلن الإضراب لمدة يومين (١٢ - ١٣ مارس 198٠). وبدأ توظيف دعاة البربرية بتشجيع - هند إلى تجمعوا في تجنيد الرأي العام ببلاد القبائل إلى جانبهم. وحادوا موقفهم من شتال التيفيناغ من الكتابات المحلية بشوارع تيزي أوزو. فذكر منها: «أوقفوا التمتع الثقافي» - «Halte à la répression culturelle» - «نكسر ولا نتعني أبدا» (Nous nous brisons mais nous ne plions pas)، «لقد سلّمنا من ظلمكم» - «ثقافة بربرية تعني ثقافة شعبية» (Culture berbère=Culture populaire)³⁵ وهي أثناء ذلك تكررت المهرجانات واستمرت الاضطرابات وتوسعت حركة الإضراب لتشمل تلاميذ المدارس الابتدائية وطلّاب الثانويات. مما اضطر السلطات الجزائرية إلى إرسال وحدات من الجيش لتعزير الشرطة ورجال الدرك. فطوقت مدينة تيزي أوزو. وجرى التدخل لتفريق المتعصمين بالمرکز الجامعي وبالمستشفى في ٢٠ أبريل واحتقل المحرضون على الاضطرابات ولودعوا السجن³⁶. مما أدى إلى استمرار الاحتجاجات والمظاهرات لمدة أربعة أيام شملت مدن وقري بلاد القبائل ووصل تأثيرها إلى مدينة الجزائر بفضل نشاط الحركة البربرية من طلبة الجامعة. ومع نهاية شهر مايو بدأت الأوضاع تستقر ولم تلبث أن خمدت حركة الاحتجاج تاركة وراءها ثوبرا اجتماعيا وثقافيا يخيم على الشارع القبلي. الذي لم يعد كما كان سابقا، بفضل الطابع الشعبي الذي اكتسبته الحركة البربرية والفرج الملاحظ للمعارضين لها من سكان القبائل. بعد أن خاب أملهم في النظام المهيمن الذي ترك المبادرة لخصومه ولم يكن في مستوى مواجهة الأحداث. وبذلك توطنت أفكار دعاة البربرية ببلاد القبائل وعبرت عن نفسها

الحركة البربرية مع الجزائر

من خلال تنظيم ذي طابع ثقافي ولوجه سياسي وقناعات أيديولوجية صرفة بـ «الحركة الثقافية البربرية» (M.C.B.).

أصبح من الضروري على دعاة البربرية بعد النجاح الذي حققوه والذي جعل منهم الملتزمين الفعليين والمؤثرين في بلاد القبائل أن يحددوا خططهم ويضبطوا برنامج عملهم الثقافي والاجتماعي والسياسي من خلال تنظيم «الحركة الثقافية البربرية» التي لم تهيكل بعد. فقرروا عقد ملتقى بإيكونان في نواحي ميزانة في شهر أغسطس 1980 لتحديد خططهم وتقسيم عملهم. وقد أسفر هذا الملتقى - الذي كانت شخصية الشرف فيه كاتب ياسين، وشاركت فيه نخبة من أخصائى الفرنسية والمفكرين بالمبادئ الشيوعية - على إقرار وثيقة المطالب البربرية³⁷ التي تضمنت على وجوب اعتبار اللغة الأمازيغية (القبائلية) لغة رسمية للجزائر بنفس القانون أسوة بالبربرية. وضرورة إدخالها في النظام التربوي الجزائري منذ المرحلة الابتدائية. وبذلك أقيمت أهداف الحركة الوطنية الجزائرية وتوجهات الثورة الجزائرية عليها وكرست فكرة ثنائية الهوية الوطنية الجزائرية (عائل وعرب) كما نظر إليها الفرنسيون في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

حرص دعاة البربرية منذ أحداث تيزي أوزو على خلق جو ديمقراطي للثقافة العربية بالجزائر وقد أدى بهم ذلك إلى ممارسات منافية للمبادئ التي يروج المواطن عندما تحولت في بعض الأحيان إلى تهجمات عنيفة على من لا يوافقونها. في أثناء مظاهرات خريف 1989 التي عرفت بحزب الغضب والتي اضطرت معها مطالب الحركة البربرية غير القابلة للتطبيق بشعارات عنصرية ضد العرب والإسلام من قبيل: «استهضوا أيها الإخوة البرابرة» (Re-veillez-vous frères berbères)، «فيطرد العرب» (Les Arabes à la porte)، «البربرية لغتنا» (Le berbère est notre langue)، «اللغة العربية إنها عبودية» (L'arabe est mon esclavage)³⁸. وقد ارتبط هذا التوجه المنهزم على الفهم العربية الإسلامية بموقف معاد للنظام الجزائري للمسيكة ولو ظاهريا بسياسة التعريب. وهذا ما أوضحه المنشور الذي وضعه دعاة البربرية بتيزي أوزو سنة 1989 والذي جاء فيه: «نظامنا ضده مؤيدوه لا ينشكون في خطباتهم الديماغوجية تأكيد عروبة الجزائر... التي لا تستند إلى أسس تاريخية صحيحة من الناحية الأثروبولوجية أو اللغوية... نعم للاشتراكية العلمية، نعم للوحدة الوطنية، لا للسيطرة العربية الإسلامية... نعم الحرية التعبير»³⁹.

نقلا: حركة العيوف (2001-2003)

لم تحقق أحداث تيزي أوزو لعام 1980 المعروفة بـ «الربيع الأمازيغي» ما كان يأمل القاتمون بها، فزعم الجهود التي بذلت والتضحيات التي قدمتها، فقد ظلت المطالب التي حددتها «أرضية إيكونان» مجرد شعارات لكونها غير قابلة للتطبيق في حد ذاتها. وهذا ما جعل

الحركة البربرية تركز على النشاط السياسي حتى تحول دون تراجع تأثيرها في الشارع القبائلي أمام تصاعد المد الإسلامي الذي امتدّت تأثيراته إلى بلاد القبائل بفعل الانفتاح الديمقراطي والتعددية السياسية التي أخذت بها الجزائر سنة 1989، ومع دخول الجزائر في أزمة متعددة الجوانب منذ توقيف المسار الانتخابي (1991)، اضطرت الحركة البربرية إلى مجاراة السلطة الجزائرية التي عرفت كيف تتعامل مع دعاة البربرية عندما بلّرت بتجميد لقلب الثقافي الجزائري قبل يوم واحد من الخيال الرئيس محمد بوضياف (29 يونيو 1992)، فتحول مناخ القضية البربرية إلى حقاء طبيعيين للنظام الجزائري تحت غطاء الدفاع عن القيم الديمقراطية والتعددية السياسية والنظام الجمهوري، وبذلك شنت جهود دعاة البربرية بين النشاط الثقافي والعمل السياسي والنضال الحزبي وتحولت مطالبهم على ضوء الواقع الصعب الذي كانت تعيشه الجزائر في التسعينيات إلى مجرد شعارات سياسية وبرامج حزبية، وتوزع المناشط على الكثير من الأحزاب السياسية، وهذا ما تسبب في انقسام الحركة الثقافية البربرية نفسها إلى تسمينيات بعضها مستقل وبعضها الآخر موثّق بحزب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية أو بحزب جبهة القوى الاشتراكية - وهي هذه الظروف المتأزمة لم تعد مطالب دعاة البربرية شاذة على تجسيد الزيد من المزيدين بعد أن أصبح التواتر والثقافة البربرية قضية مسلّمة بها في طرف جميع الجزائريين أو أمراً تدرجه مختلف الأحزاب السياسية في برامجها بدءاً بالأحزاب اللاتينية وانتهاء بالأحزاب الإسلامية¹³. وهذا ما جعل النظام الجزائري - حرصاً على الوحدة الوطنية الجزائرية - يحاول تبني بعض مطالب دعاة البربرية بإدراج تعليم اللهجات البربرية باسم «الأمازيغية» في التعليم ولو جزئياً والتوسع في البث الإذاعي والتلفزي باللسان البربري كما أحدثت مصلحة للأمازيغ بالمشؤون الثقافية البربرية وتنظيم تعليم البربرية باسم «المحافظة السامية للأمازيغية» استجابة لوقف إضراب المحافظة الذي شمل مناطق القبائل (سبتمبر 1992 - أبريل 1993).

كل ذلك لم يغير من الواقع شيئاً لأن المطالب البربرية لم تعد مسألة ثقافية وإنما تحولت إلى قضية سياسية ذات صبغة أيديولوجية تتلخص أهدافها في معاداة الثقافة العربية والعمل على وقف عملية التعريب والإبقاء على هيمنة اللغة الفرنسية انطلاقاً لأجل غير محددة يمكن فيها تطوير القبائلية من لجهة إلى لغة تعليم وإدارة، لكن الشيء الذي لم يأخذه دعاة البربرية في الاعتبار هو أن الزمن لا يتوقف ولا يعود إلى الوراء وأن المؤسسات التعليمية الجزائرية ظلت رغم الحصار الذي تعرضت له والاهتمام الذي وجه إليها تواصل رسالتها التعليمية في خدمة اللغة العربية، في الوقت الذي ظلت فيه الفرنسية تحكم الواقع لغة مهيمنة على التصالح العليا والإدارات المركزية والخدمات الفنية لا تسمح لدعاة البربرية لتوظيفها بالقبائلية، وهذا ما أدى بفعل الظروف التي يعيشها المجتمع الجزائري إلى إقرار نوع من التعايش بين العربية

الاحتلال البربري في الجزائر

والفرنسية لم يجد دعاة البربرية مكانا لهم فيه. وهذا ما جعلهم يعتقدون أنهم خدعوا عندما تم جرهم إلى العمل السياسي ودفعوا إلى السعي لاحتلال المناصب فحاولوا ذلك الارتباط مع النظام الجزائري مستغلين الظروف الصعبة التي مررتها الدولة والجميع الجزائري أواخر التسعينيات بفعل ثنائي الحالة الأمنية. فشوا حملة حادة ضد رموز الدولة وأجهزتها ووضعوا خطة لاحتلال الشارع القبائلي من جديد بهدف الوصول إلى السلطة لفرض تصورهم وتنفيذ مطالبهم دون اعتبار للرأي العام والثوى القاطنة في المجتمع. وهذا ما انعكس سلبا على أوضاع منطقة القبائل التي أصبح يسودها الفلق والاضطراب وتشتد بها روح التمرد ويسود بها روح عدائية ضد النظام الجزائري الذي جعله دعاة البربرية تبعات الضائقة الاقتصادية والاعتماد والاضطراب السياسي.

و لم يطل الأمر حتى وحدوا في حادثة مقتل أحد طلبة ثانوية بني دولة بولاية تيزي أوزو الدمو محمد فرماح المعروف بماسينيمسا يوم 18 أفريل 2001 من طرف أحد رجال المراك الوطني حجة التحدي أجهزة الدولة الجزائرية واعتبروا ذلك الحادث بمثابة انتهاك لشرف سكان منطقة القبائل والعداء على كرامتهم وحقوقهم في الحياة، فساندت الاضطرابات في العديد من قرى بلاد القبائل ونحوها إلى عشرين عام بعد إنشاء الشبيح على ثلاثة طلبة من ثانوية واد أميزور بولاية «مغاية» (٢٢ أفريل) ومصاصي. تلك تطعيم السموات وتعدد المظاهرات التي عرفها دعاة البربرية كيف يؤثرونها ويوجهونها ضد رجال الدرك الوطني لتكليف بحفظ النظام، فاعتبروهم آلة قتل ورمز هساد. وأمام إهمام السلطات الجزائرية عن مواجهة التحدي طوقا من التبعات الخارجية والآثار الداخلية. بادروا إلى ارتكاب أعمال عنف ولم يترددوا في إحراق مفار مصالح الدولة ومكاتب البلديات. وبذلك تراجعت مظاهر سلطة الدولة الجزائرية في منطقة القبائل. التحل محلها لجان شعبية عرفت بـ «جماعات العروش» أو جماعات القرى. جعلت شعارها: «لا تسامح أبدا» (الولائي السماح) ولم تلبث أن انبثقت عنها تسيقيات الولايات التؤلفة من مندوبي محالتي القرى لولايات تيزي أوزو وبجاية والبيورة في اجتماع 10 مايو 2001 ببني دولة. وحتى تحافظ هذه الحركة على زخمها، حددت مطالبها الثقافية والسياسية في اجتماع مندوبي التسيقيات بمدينة القصر. واعتبرت تلك المطالبات المعروفة بأرضية القصر، الحد الأدنى الذي يمكن التفاوض في شأنه مع السلطات الجزائرية¹⁰.

وضمن سياسة التصعيد قررت لجنة ما بين الولايات لحركة العروش في اجتماعها بتاريخ 11 يونيو 2001 القيام بمسيرة ضخمة بمدينة الجزائر يوم 11 يونيو 2001 لفرض مطالبها على السلطات الجزائرية ولو باستعمال العنف. وبالفعل توافقت على مدينة الجزائر أعداد ضخمة من بلاد القبائل رغم الحواجز التي حالت دون وصول وسائل النقل العامة إلى وسط المدينة. وأمام استمرار المظاهرين على الوصول في مسيرة جماهيرية إلى مقر الرئاسة

الجزائرية بأعالي المدينة (الترابية). تحولت المظاهرات إلى أعمال شغب ونهب وحرق وإتلاف للممتلكات والسيارات والمتاجر، في الجهات التي مر بها المتظاهرون، مما دفع شهاب مدينة الجزائر أمام مدينة ريجال الشرطة إلى التدخل والاشتباك مع المتظاهرين وإزغاصهم على المونة من حيث أتوا، وقد كان لظواهر التخريب والحرق والتدمير التي بثها التلفزيون الجزائري تأثير بالغ في الرأي العام الجزائري الذي نشم على سلوك دعاة البربرية ولم يعد يتحارب مع مطالبهم، فكان ذلك بداية العد التنازلي لحركة العروش التي لم تستطع أن تحافظ على زخمها بعد مسيرة أورلاق في 20 أغسطس والتي نظمها إحياء للناسية انعطاف مؤتمر الصومام (20 أغسطس 1966) وأبعدت عنها السلطات الرسمية الجزائرية ومنظمة المحامين التي اعتادت على حضورها.

لقد كانت خطة حركة العروش تهدف أساسا إلى القضاء على نفوذ الدولة الجزائرية في منطقة القبائل وجر السلطات الجزائرية إلى استعمال القوة معهم حتى يمكن لهم تجميد الرأي العام لصالحهم ودفع دوائر القرار في فرنسا للتدخل لصالحهم؛ ولكن النظام الجزائري الذي أصبحت له الخبرة في التعامل مع المسألة البربرية هوجأ عليهم الفرصة التي كانوا يملكونها، فلم يحاول استعمال القوة رغم الإغاثات والإصابات التي لحقت برجال الشرطة والعسكريين الذين طلوا محاصرين مع عائلاتهم في مشرايمهم. ولم يكتفِ الإعلام الجزائري بإحباط مضطط حركة العروش بل جردهم من شرعيتهم عندها أنفسهم بتسمية أنه لا يجوز أن يسط نفوذهم على منطقة القبائل إثر مظاهرات 25 يونيو 2011. وبدل ذلك العمم النظام وعصت الفوضى، وتحولت حركة العروش إلى ظاهرة احتجاج فرسوي وعسكاري مدني موجه للقضاء على مظاهر الدولة الجزائرية بمنطقة القبائل التي تعرض اقتصادها إلى أضرار بالغة طيلة سنتي 2006 و2007 وتحول معه أغلب المتعاطفين معها من التجار والصناع والفلاحين والطلبة من موقف مساند إلى متحفظ. وهذا ما سمح لأجهزة الدولة الجزائرية بأخذ زمام المبادرة من جديد مستغلة تحت عملي العروش ومغالاتهم في مطالبهم التي لم تعد فطنية ثقافية وإنما تحولت إلى مسألة سياسية، هبازرت إلى سحب البساط نهائيا من دعاة البربرية بإدراج ما اصطلاح على تسميته بـ «الثقة الأمازيغية» في الدستور كلفة وطنية بعد أن أدرجت «الأمازيغية» سابقا كأحد لغات ومقومات الشخصية الجزائرية أصوة بالعربية والإسلام في نص الميثاق الوطني الجزائري لعام 1986، دون أن تحدد أي لهجة بربرية تعتمد كلفة أمازيغية ودون أن تشر أي حرف تكتب به. في الوقت الذي تعد فيه الناطقون باسم حركة العروش وتعرضت تنظيماتها للانقسام وتحولت من كونها وهاد حثيثها للرأي العام بيلاد القبائل إلى تنظيم يهدف إلى المشاركة في السلطة من طريق مطالب جهوية، وهذا ما جعل زعماء حركة العروش يرون بأن المسألة بالنسبة إليهم تكمن في كيفية الجمع بين الهوية والسياسة⁽¹⁾.

بفضل هذه المواقف انتهت حركة العروش إلى إطلاق مسدودة وتحولت من حركة ثقافية اجتماعية تقوم على مبدأ المواطنة إلى مجرد حركة احتجاج وتعدد ضد رموز الدولة بمنطقه القبائل، ولعل أهم عوامل فشلها يعود إلى أن مواقفها كانت مرتبطة بموازن القوى في النظام الجزائري والأجندة المتفردة في الإدارة الجزائرية، وإلى كونها لم تقدر مدى عمق الروح الوطنية الجزائرية لدى سكان بلاد القبائل، عندما أصرت على إخراج رجال الدولة من منطقة القبائل باعتبارهم قوة احتلال وعمدت إلى تدمير المؤسسات العامة والمصالح الإدارية والبلدية. على أن أكبر خطأ وقعت فيه حركة العروش هو عدم فهمها للعبة السياسية التي ظلت تمارسها الأحزاب التقليدية في المنطقة، وهي مقدمتها حزبا حبهة القوى الاشتراكية والتجمع من أجل الثقافة والديمقراطية، فحاولت الزايدة عليهما، فوكلت من السلطة الجزائرية موقف تحد غير قابل للمراجعة، وهذا ما شجع بعض المفكرين من صفوفها إلى طرح مطالب متطرفة وصلت إلى حد طرح فكرة الانفصال كحل لمشاكل القبائل. هذه الفكرة التي مهد لها أحد دارسي البربرية وهو الأستاذ سليم شاكور عندما ربط تطور الثقافة البربرية بالحكم الذاتي، عندما اعتبر أن: «الحكم الذاتي السياسي له فوائد تعود على منطقة القبائل وعلى سكانها بالفائدة، لأنه تحرر من الاستعمار الذي تمارسه مؤسسات الدولة الجزائرية البربرية من عهد فرنسا»⁴¹، وقد بادى المضي فوجدت مهني بالمطالبة بالحكم الذاتي لبلاد القبائل، من أجل أصبحت الحكومة الجزائرية في نظره نظاما استعماريًا شنيعا، فاعل في ثورة صحفية في 2 يونيو 2004 بتبليغ أوو من تأسيس «الحركة من أجل الحكم الذاتي لبلاد القبائل»، مبررا مبادئه هذه بأن تطور اللغة الأمازيغية (القبائلية) مرتبط بالحكم الذاتي الذي لا يمكن أن يكون له معنى حسب قوله بدون بعد اقتصادي، مؤكدا فتاعته بأن القبائلية هي الأساس الأول للأمازيغية⁴²، وهذا ما صدم الكثيرين من ذوي الكفاءات الحسنة، غاروا فيه عملا من قبل الانتعاز الذاتي الذي يبعد المسألة البربرية إلى المتطلبات التي نشأت منها، وجعل أكثر التحمسين للشخصية البربرية ببلاد القبائل ينطوفون من عواقبها، فتراجع لآثارها في الشارع الجزائري، وهذا ما ظهر جليا في إحياء الذكرى الثالثة والعشرين للربيع الأمازيغي (20 أبريل 2003) التي لم يكن لها الصدى المأمول بين سكان القبائل، مما أثار قلق ومخاوف دعاة البربرية وجعل الصحافة الماصرة لها ومنها حريدة «الوطن» تحاول تضخيم التجمعات وإلقاء المسؤولية في فشل حركة العروش على أجهزة الدولة التي لم تكلم، حسب رأيهم، مطالبها بل تعادت في الحظ من شأنها ووصف القائمين عليها بالشاذيين⁴³، ولعل الفرصة المتاحة الآن لهذه الحركة، لكي تحافظ على وجودها وتقدم أفكارها على الشارع القبائلي، تكمن في موقف القوة المساندة لها هي جهاز الدولة الجزائرية والتي تعمل على استمرار الأزمة البربرية والتي

لا يستبعد أن تشهد بها وتعهد لها الشرعية وتربط الاتصال بها وتحاول التفاوض معها، بحجة الانتفاخ والتضامن وتقبل الآخر وإن كان ذلك يتنافى والمصالح الحية والاستراتيجية للشعب الجزائري.

9- واقع وأفاق المسألة البربرية

إن المسألة البربرية بعد أن فرضت نفسها من خلال الأحداث التي سبقت الإشارة إليها أصبحت في مفترق طرق، إما أن تراجع نفسها وتعزل توجهاتها لتندمج في التطور التاريخي للجزائر الذي يسير نحو المزيد من الانسجام القوي والتفاعل الثقافي والتغلب الاجتماعي والحوار السياسي، فتعُدّ المطالب البربرية إحدى مكونات القسطوية الجزائرية تعبر عن قيم وطنية لا تتعارض مع الهوية العربية الإسلامية للجزائر، مما يسمح بتوسيع الأفق السياسي وتمييق الضمير الوطني الجزائري، وإما أن تزيد من غلوها وتتطرف في مطالبتها لتندفع منطقة التباين نحو الحكم الذاتي وتهمي الظروف لفصل المجموعة القبلية عن باقي الشعب الجزائري كما يأمل بعض المتطرفين من دعايتها الذين يمدون الانطلاق الفكري والشعبي الأيديولوجي والطاق التفسري والاضطراب الاجتماعي وفي انتظار ما قد تقول إليه الأوضاع، فإن واقع المسألة البربرية اليوم في الجزائر جعل **الوأي العام الجزائري** يختلف حولها بين مؤيد متحمس وبين موقف معتدل إلى معادي بلزق الأعداء، وبين معارض متعدي: فالداعون لها والمؤيدون لمطالبها والمعارضون يأخذونها ظلوا رغم ضلالتهم الظروف بعبئة محدودة العدد متعصبة لمطالبها ومتمسكة بالفكرها، فعل التفتت والتعنت والتعبيش، فأصبحت ترى في قضيتها مسألة عقيدة وفصية وجود ولا تسمح بالوأي للخالف ولا ترى انعطفاة من الجانب الآخر ولا تقبل النقاش، بل لا تردد في أن تفرغ ما تراكم لديها من أفكار هي ضاربة علف وموقف ينصف بالحد والتشج، مما بعد القضية البربرية من كونها فكرة مصدرها العقل ويجعل منها موقفا معبرا عن عاطفة تتحكم في الإحساس والسلوك^(١١٠). وهذا ما عبر عنه أحد دعايتها بقوله: «إن الجزائر بربرية شتقا أم أبنا... وإن اللغة البربرية (القبلية) لها ماضيها وكذلك المستقبل، وما مقاومتها للثانية ثم التعريب فيما بعد وأخيرا الفرنسية إلا أدلة واضحة على تمتعها بدنياميكية خلقة جعلت منها قضية بالفعل»^(١١١). وبالفعل فإن هذا التوجه قد حاول تجاوز الواقع عندما علا هتافه على الشهيد الوطني ورفع علمها معبرا في بعض التظاهرات وقام بمحو الكتابة بالحروف العربية من على لوحات الطرق وإعلانات المحلات والمصالح الإدارية بمنطقة القبائل. واعتبر أن كل ما هو عربي إسلامي عدو ودخل، كما يعبر عنه العديد من الهتافات والإعلانات التي رقت منذ سنة ١٩٨٠^(١١٢).

وتضاف إلى هذه الجماعة المتعصبة ضريحة واسعة من المفهمين للفكرة البربرية والتي تتميز موقفها بالاعتدال بفعل الحب الوطني والرؤية السياسية البعيدة، فهي تقر بمطالب دعاة

المسألة البربرية في الجزائر

البربرية من حيث كونها قضية ثقافية وليست كونها نوعها اتصافها معاديا لوحدة الشعب الجزائري، فالدموع البربرية بالتمسبة لهم رغم ما عرفته من انحراف وعاشته من تطرف نطل رافدا من روافد الثقافة الوطنية الجزائرية لا يمكن أن تستعمل في أي حال من الأحوال لضرب العرب والإسلام والعروبة والوحدة الوطنية، مما يتطلب احترامها باعتبارها ليست شعارات نظية وإنما هي مطلب شعبي ومسألة مرتبطة بحرية التعبير واحترام الآخر⁽¹⁾. وهذا ما عبرت عنه إحدى الشخصيات التاريخية الجزائرية وهو حسين آيت أحمد بقوله: «إننا لا نقول بوجود قومية بربرية أو قبلية بالجزائر بالنسبة إلينا، ونقولها بقوة أن الجزائر واحدة لا تتجزأ، وهذا ما يفرس على الجميع لتدليل التراث الشفوي البربري والاعتزاز به لكونه إحدى مكونات الهوية الجزائرية»⁽²⁾.

وبعبارة أخرى هذا الموقف ظل السواد الأعظم من الجزائريين لا يهتم بالمسألة البربرية وإن فرضت أحداثها عليهم، فظنوا ما يتصف موقفه بالحياد، لكن مع تصاعد المطالب البربرية وتحديدها لقاري العام الجزائري الذي يرى في القيم الحضارية التي يحملها الإسلام دافعا قويا للنقطة الضعيف الوطني الجزائري⁽³⁾، شكلت مجموعة وطنية مكونة العدد انعدت موقفا معاديا لطروحات دعاة البربرية، تحولت إلى شريحة اجتماعية ما فتئ نشاطها يتوسع وتأثيرها في المجتمع الجزائري يتعاظم، بفعل مبالغة دعاة البربرية في مطالبهم ومعاراتهم لكل ما يمت إلى العروبة والإسلام، وأصبحت غالبية هذه الشريحة ترى في الهوية البربرية مجزأ، غير متفهم منجزتين، وتعتبر الأفكار التي تطرحها من بقايا الاستعمار الفرنسي، فهي حسب تعبير أحد وطني القبائل وهو أكلي بلعاس: «هكرة مفتعلة للقبائل القرائكوفونين الزواجن لصريسا، استخرج بها العديد من أفراد جيل الاستقلال من ظهر الأتارب والعملاء والخونة ويفعل عامل الحمية العرقية والغيرة القبلية»⁽⁴⁾. وهذا ما حاولت التعبير عنه أيضا العديد من الفوائح والمناشور والبيانات والمقالات نذكر منها على سبيل المثال بيان لجنة مساندة المفهوم السليم للمسألة الأمازيغية الصادرة بالجزائر عن مجموعة تنتمي إلى مختلف شرائح الشعب الجزائري في 6 سبتمبر 1991 ودأ على برنامج المحافظة السلمية للأمازيغية باعتبارها ما جاء في هذا البرنامج ابتزازا وضربا للشخصية الجزائرية لأنه حسب ما جاء في هذا البيان: «يمس ثوابت الشعب الجزائري ووحدته ويمهد لحروب أهلية لفائدة للمستعمر»⁽⁵⁾، وكذلك إعلان لجنة الدفاع عن الوحدة الوطنية وثوابت الأصالة ببلانة المورخ في 21 نوفمبر 1991 والذي جاء فيه: «وإننا نؤكد للجميع أن اعتبار لغة رسمية ثانية للجزائر يخضع لسيادة الشعب وحده عن طريق الاستفتاء ولا يمكن فرض لغة رسمية ثانية بجانب اللغة العربية»⁽⁶⁾.

انطلاقا من هذه المواقف من دعاة البربرية وبالعرجوع إلى الخطية التاريخية للمسألة البربرية وانعكاساتها على الواقع الجزائري، يمكن استخلاص بعض المعيزات والخصائص واستنتاج بعض الأحكام والتقييمات حول «القضية البربرية» في الجزائر:

١- إن المسألة البربرية من حيث الأفكار التي تحملها وتحول فرضتها ما هي إلا جزء من المشروع الاستعماري الذي خضعت له الجزائر طيلة ١٢٢ سنة (١٨٣٠ - ١٩٦٢) والتي لم على فكرة تعظيم الثوابت الحضارية للشعب الجزائري المتصلة في الإسلام والحرية، وهذا ما جعل دعاةها يستلزمون على أصولها، لأن كل دعوة معادية للحرية والإسلام هي الجزائر لا تصدر إلا من لصوص استعماري خطط له الضباط الفرنسيون، ويحمل على تجسيده رجال الإدارة الاستعمارية لصرب وحدة الشعب الجزائري وتقسيمه، بدليل أن ما عني الجزائر منذ أقدم العصور وحتى بداية الاحتلال الفرنسي (١٨٣٠) يكاد يخلو من أي مظهر من مظاهر العنصرية، وأن حوليات التاريخ الجزائري لم تسجل منذ الفتح الإسلامي أي حركة معادية للحرية أو منغصة من الإسلام، وحتى بعد الاحتلال الفرنسي ظلت السياسة البربرية لفرنسا حتى الحرب العالمية الأولى لا تتجاوز الصالح الأهلية للإدارة الفرنسية، ولعل هذا ما دفع المؤرخ الفرنسي شارل روبير أجرون (Ch.R. Aguron) إلى اعتبار سياسة فرنسا «البربرية» في بلاد القبائل مجرد وهم أو طرفة كما سجلت الإشارة إليه^(١)، وجعل أحد رجال الحركة الوطنية الناضل بن يوسف بن خدة يعتبرها «مجرد حيلة لأيديولوجية الاستعمارية والأفكار الشيوعية»^(٢).

ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار «الحركة البربرية بالجزائر» ليس كل البربر تعبيرا عن حالة من الاغتراب لشريحة ما فلتت بزائد عندها ويشعظم نزاعها، تتشكل أساسا من النخبة الجزائرية المتطورة والمعلقة للثقافة الفرنسية واللتسمة بقيم الحضارية الغربية وليس كما يذهب ميشال جوبير (M. Robert) صدى حقيقيا للضمير البربري^(٣)، وقد أصبح الاغتراب بشكل نوعا من الثقافة في غياب مشروع مجتمع كئيل بتحديد كل الطاقات وقادر على تجاوز التآزم والانسداد الثقافي والاجتماعي، ويحمل ظهور جيل جديد من الجزائريين ولد بعد الاستقلال ولم بعد مرتبطا بالهبات الحركة الوطنية أو ملتزم بقيم الثورة التحريرية، كما لم بعد مفتحا بأي مشروع بعد فشل تجربة هواري بومدين (١٩٦٥ - ١٩٧٨) في المجال الاقتصادي والثقافي.

٢- إن المسألة البربرية ظلت محصورة في منطقة القبائل ولم تكن أفكارها الناطق التي تتكلم لهجات بربرية أخرى مثل الأوراس وميزاب والهوقال، هذا إذا استثنينا أفرادا قليلين لا يعبرون عن مبدل السكان ومواقفهم، وهذا ما جعل الحركة البربرية حاسب تعبيرا للجسور اندري (Général Andre) (١ مايو ١٩٥٦)، «فضية قبايلية لا أكثر ولا أقل»^(٤)، وقد حاول حسن آيت أحمد إيجاد مبرر لهذه الدعوة التي ظهرت بالقبائل وإعطائها طابعا شيعيا يحافظ على الانسجام الوطني عندما صرح بأن: «الأمة الجزائرية لها عدة مستويات في السرعة من حيث التطور وحسب المناطق، وأن مظاهر استيفاض بلاد القبائل المبكر من حيث عمقه وسرعة انتشاره فرض على القبائل واجبات تتعلق بالمشخصية الوطنية ومنها الكون أو الثابت

الصحابة البربرية مع الجزائر

البربرية⁽¹⁾، متنامية تأثير الاستعمار وعمق عملية الفرنسة والتعريب التي طعمت لها بلاد القبائل بخلاف المناطق الأخرى الناطقة بالبربرية كالأوراس وميزاب والهوفار التي امتزج فيها التضمير البربري بالشعور الإسلامي وبالحنينة الخاصة للغة العربية، مما يجعل كل دعوة هي هذه المناطق ضد لغة القرآن وشريعة الإسلام تعبير بضرورة استئصال وتحد لا يمكن قبوله أو التخليص به.

وقد انعكس انحصار تأثير الحركة البربرية ببلاد القبائل سلبا على توجهات الحركة البربرية نفسها وأفقها البعد الوطني الذي ظلت تسعى إليه وتعمل من أجله باعتبار أن شعاب أفريقيا بربري. وهذا ما دفع بعض دعاة البربرية إلى محاولة تضخيم نسبة السكان المتكلمين باللهجات البربرية، خاصة القبائل منهم، فقمروا نسبتهم إلى مجموع سكان الجزائر بما لا يقل عن 10%⁽²⁾، فيما الإحصاءات الرسمية تحدد هذه النسبة بـ 9, 21%⁽³⁾.

وهي إطار تجاوز الصفة الإقليمية والخروج من «الفتور القبائلي» ناري دعاة البربرية بلغة أمازيجية هي في الواقع لهجات بربرية عدة، وحاولوا نقل نشاطهم خارج بلاد القبائل، فاستعنت عنهم ميزاب بعد أن نظمت الجمعيات الثقافية البربرية ملتقى بفرادية للغة البربرية (21 - 22 أبريل 1991)، ولم تقتل أملاكهم إلى الأوراس، وكانوا يأملون كسب هذه المنطقة إلى جانبهم لإعطاء حركتهم صفة الشووية والطابع الوطني⁽⁴⁾، لكنهم اصطدموا بالتهيار الوطني معنلا في غياب حجاب في الأوراس وعلى رأسهم المرحوم الحاج الأخضر، الذين رأوا في هذا التوجه خطرا يهدد وحدة الجزائر ويهدد مستقبلها، ولم يكتب النجاح لملتقى اللغة البربرية بهاتمة، الذي حاولت الفيدرالية الوطنية للجمعيات الثقافية البربرية تنظيمه (1992)، رغم تعاطف بعض المسؤولين بالأوراس معها، كما لم يكتب للملتقى الذي دعته إليه المحافظة السامية للأمازيجية ببلقة في شهر أغسطس 1996 النجاح، بعد أن ضد به سكان الأوراس ووجهوا في شأنه رسالة إلى رئيس الجمهورية الجزائرية بتاريخ 12 مايو 1996، جاء فيها: «كيف تقسمون هذا الميلاد الخيالي الشووي للأمازيجية في منطقة محدودة في وطننا الفسيح والغني باللهجات والتقاليد، ونحن نندد بهذه الممارسات ونستأصل لها؟ يحاول هؤلاء الانتماءيون ضرب اللغة العربية بإيجاد بديل لها بعد أن كانت هذه اللهجة نسيا منسيا لألاف السنين في مساهل التاريخ، إن الذي يؤسف له أن يرد من الأوراس في هذا الوقت أن يكون منطلق هذه الفتنة التطرفية والتعنة التاريخية وكانتهم يريدون بهذه القليلة الموقوتة تعجير تاريخ نوفمبر 1954»⁽⁵⁾.

2- إن الحركة البربرية تعبير عن النتائج الخطيرة التي تسبب فيها إعمال الحركة الوطنية الجزائرية للحطب الثقافي والفلاحي في مشروعها الوطني. فقد أعطت الحركة الوطنية الجزائرية معنلة في التهار الاستثنائي بزعامة مصالي الحاج (1919 - 1954) الأولوية في نضالها للجانب السياسي الحركي على

بعد التبروي والروحي بفعل أسباب موضوعية وظروف طاعراء وهذا ما سمح للثقافة الفرنسية أن تصبح وسيلة عمل ونضال من أجل تحرير الجزائر، فكان ذلك شيئا مقبولا بالنسبة للجيل الأول الذي بعثه مصالي الحاج والذي كانت ثقافته عربية إسلامية خاصة، لكن مع وصول الجيل الثاني الذي بعثه اللجنة المركزية لحزب الشعب إلى مراكز الصدارة في التجهيزات تحولت الثقافة الفرنسية إلى ثقافة سائدة تؤثر في التفاعلات والتوجهات قبل الثورة التحريرية وهي أثلها (1961 - 1962)، وحتى بعد استرجاع السيادة الوطنية وتحقيق الاستقلال (1962) استمرت الدولة الجزائرية الفتية تحت الحاجة الملحة لبناء الهياكل الإدارية وتنظيم المصالح الاجتماعية والاقتصادية إلى الاعتماد على الإطارات الفرنسية، وإن رفعت شعار التعريب ونهبت فيه بعيدا إلى حد اعتبار سنة 1971 موعدا لتجسيد هذا ما لكر محفوظ النخبة للفرنسية وجماعات الشيوعيين ودعاة البربرية وولد تيارا معاديا للفرنسية في الأوساط المتقدمة في الإدارة الجزائرية، فلم يجد نوع الثقافة العربية بدا معه من التوافق في المواقف الدينية والتعليمية والمهام الثقافية والنشاطات الحزبية والمواقف موقفا متحفظا من التوجهات اليسارية للمنظم الجزائري، مما جعل خصوصهم بالهونيم بالرجعة مع أن مواقفهم المحافظة كان في الواقع شعيرا بمن عدم قبولهم لفكرة إيلادهم عن المسيرة التحصيلية التي نالت بها مثاليون جزائريون من كونه صائرا عن موقف معبر عن فعل رجعي¹¹ ومع تراجع المشروع الوحداني لواخر السبعينيات شعرت النخبة المتفرقة منتنة في التوجهات الفكرية في الإدارة والأكاديمية والبربرية بتوابعها ومكانتها خاصة بعد ظلها في وقت عملية التعريب بعد النخبة المستطير الأندلس أن أراد التربية والتعليم بتوجيه بمحمد الشريف خروبي (1972) وشروع هذا الأخير في تطبيق سنة 1972 التي أقرها حزب جبهة التحرير الوطني والتعلقة بالتمسك بالفرنسية الأساسية القائمة على فكرة توحيد التعليم والتربية وجزائريته، وبذلك أصبحت المواجهة مفتوحة بين النخبة للفرنسية ودعاة البربرية وبين اتصال العربية والتزامين بالتوازي الوطنية الذين وجدوا في التيار الإسلامي للتناهي خير سند لهم في معركتهم للصيرورة التمسكة في استرجاع العربية لمكانتها الطبيعية باعتبارها اللغة الوطنية والرسمة للدولة الجزائرية.

6- إن الحركة البربرية كانت رد فعل على عملية التعريب التي حاولت الجزائر الأخذ بها لتحقيق الاستقلال الثقافي واكتساب الشاعة الحضورية، وهذا ما جعل الحركة البربرية ترتبط مطالبها وتتطور نشاطها مع التقدم الذي أحرزته الجزائر في هذا المجال، فكانت المطالب البربرية في السبعينيات رد فعل على تقدم عملية التعريب، كما كان تعريب الدراسة في مجال العلوم الاجتماعية بجامعة الجزائر (1980) والشروع في تعريب الحالة المدنية يوم 20 أبريل 1980 أساسا لأحداث الربيع الأخضر¹².

إن دخول قانون استعمال اللغة العربية في الإدارة والحياة العامة والمؤسسات حيز التنفيذ ابتداء من تاريخ 5 يوليو 1984 وقرار تعريب الجامعة تعريبا كاملا في 5 يوليو 2000 جعل نشاط الحركة البربرية يتخذ شكلا عنيفا، فكانت حادثة اغتيال المطرب

المسألة البربرية مع الجزائر

الشعبي القبائل معطوب التونس (٢٦ يونيو ١٩٩٨) سببها في إشعال نار الفتنة ووقف تطبيق القانون، وبدا الحدث هو نشوء الحركة المسلحة البربرية التي هددت بقتل كل من يطبق قانون التعريب^{١٢٩}.

٥- إن الحركة البربرية هي تعبير عن الصراع الأيديولوجي والثقافي الذي تعيشه الجزائر منذ الاستقلال وحتى الآن. فهي ثمرة مرة لمياسة وثقافة الحرب الواحد في الجزائر (١٩٦٢-١٩٨٨) التي حيدت العناصر النزيهة في المجتمع وأفرغت المساحة الجزائرية من عوامل المقاصة الذاتية النابعة من الإيمان العميق بالقيم والمبادئ، كما أنها نتجة غير موفضة لممارسة تعددية حزبية ظلت قائمة منذ انطلاقها سنة ١٩٨٨، عن تكوين آراء وقناعات مشتركة بين الجزائريين. وهذا ما سمح للمسألة البربرية بأن تطرح نفسها كقضية ثقافية ومسألة سياسية في آن واحد. وتصبح واقعا اجتماعيا يفرض نفسه على الشارع الجزائري. بعد أن تعامل معها النظام الجزائري بنظرة أتية، غالبا ما تنكس واقع توترات السلطة. الأمر الذي أحدث قلقا وجدانيا وتناغضا ذاتيا طامعا بين دعايتها بعد أن انفضت عن دوائر السلطة ولم يعودوا مرتبطين بمحطن الإدارة الجزائرية. وبذلك لم يعد دعاة البربرية يفتخرون بخدمة التحية القائمة في المهرة الدولة الجزائرية التي طلقا رحمتهم وتقبلت أفكارهم وقضت الطرف عن **شباطهم ما داموا حيا** طبعين في مواجعة التعريب والحيولة دون استرجاع الأمة العربية مكانتها الملهمة في المجتمع ومؤسسات الدولة الجزائرية.

٦- إن الحركة البربرية تشير عن تآزم وضع ثقافي واجتماعي قائم على ازدواجية الثقافية والثقافة الاجتماعية بين مغربيين ومغربيين فرضته تقسيم سوق العمل ونوعية النشاط الثقافي والتعليمي. فنادى ذلك إلى انتقاء اجتماعي وتعدد لتولي لموضع في شكل قيم ثقافية وقناعات دينية معبرة عن المصالح الذاتية، وهذا ما جعل الحركة البربرية تبتعد عن طابعها الثقافي وتربط أكثر هناك بالتوجه السياسي وتندمج في التنظيم الحزبي وتصبح جزءا من المجتمع المدني الرافض للقيم الإسلامية والمروية. وهذا ما يؤكد تحول دعاة البربرية الذين كانوا ينشطون في المساحة الثقافية إلى العمل السياسي. وبذلك هيأوا الأرضية لظهور أحزاب سياسية بعد إقرار التعددية السياسية إثر أحداث ٥ أكتوبر ١٩٨٨. وهذا ما أدى لاحقا إلى تقسيم الحركة الثقافية البربرية إلى عدة توجهات. بدأت بظهور تسيقيتين مرتبطين بالحزبين الرئيسيين بتقطة القبائل إحداهما مؤيدة لحزب جبهة القوى الاشتراكية، والأخرى مساندة لحزب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية.

٧- إن الحركة البربرية نشاط ثقافي طرقي ناتج عن قناعات ثقافية ومواقف أيديولوجية سوف لن تلبث حركة التاريخ الجزائري أن تستوعبه، لأن الواقع الجزائري اليوم - باعتباره حصيلة لتطورات تاريخية - لا يمر بمرحلة أغلبية أو أغلبية لغوية أو عرقية بربرية أو عربية لبرر ضرب وحدة الشعب الجزائري وتقسيمه إلى ثقافتين وإثنين. وحتى لو افترضنا بأن هناك

أغلبية حسب مفهوم دعاة البربرية فإنها - قيل كل شيء - أغلبية شعبية تحاول التغطية المتفرقة في بلاد القبائل استغلالها وإحتزالها متعاسية أنها تشترك مع الأغلبية في الأصول، وتسهم معها باستمرار في تكوين الأكثرية العربية لأن هذه الأكثرية إن سلمنا بوجودها فإنها قائمة على أساس الانتماء الحضاري لا العنصري¹².

وبهذه النظرة فإننا نعتبر المنصب البربري في الجزائر ثارا مضافا لمسير التاريخ وتطور المجتمع بمحاول وقف عبلة التاريخ. وبهذا المفهوم نطل الحركة البربرية في نظرتنا محدود ظاهرة ثقافية واجتماعية إنتمشت في الفترة الاستعمارية التي عاشتها الجزائر وعازلت آثارها ملموسة ومؤثرة في المجتمع الجزائري. ونعتبر عن تأزم اجتماعي وطراغ ثقافي لم نستطع الحركة الوطنية طرحه بالشكل الصحيح ولا الحكومات الجزائرية بعد الاستقلال معالجته بالأسلوب اللائق. والأمر يتطلب اليوم حل هذا المشكل في إطار المسألتين السياسية والثقافية اللتين يتوقف مستقبل الجزائر على إيجاد حلول لهما.



وأخيرا - لا يمكننا إلا القول إن **صيرورة الشعب الجزائري** - الذي عاش ماضي وويلات الاستعمار الفرنسي (1830 - 1962)، و**خاص ملحمة الثورة** بنجاح (1962 - 1997)، ونصدي لعملية البناء الوطني في ظروف صعبة - كهيئة إحتواء الآثار السلبية الناجبة عن «المسألة البربرية» وتجاوز الأزمات والتحديات المرتبطة بها، لذلك في إطار مشروع ثقافي تابع من روح الشعب الجزائري ويمبر عن روح المواطنة ويمبر بالاعتدالية والأصالة والحيوية والتفاعل والانفتاح، بحيث يصبح التمدد القومي جس والاختلاف في الرؤى حيوية. وطرح الأفكار المستحدثة حافظا للتفاعل وعاملا مساعدا على تجاوز التمرکز حول الذات ودافعا للانفتاح على الآخر. وهذا ما يجعل من «العهد البربري» في الذاكرة التاريخية وهي التراث الجزائري، عنصر تدعيم وتوحيد وتميز للشخصية الجزائرية، حسيما حدد مواصفاتها وصاغ مكوناتها باعث النهضة الجزائرية الإمام عبد الحميد بن باديس في الثلاثينيات من القرن الماضي، التي تتلخص في الاعتزال بالأصول البربرية والتمسك بالثقافة العربية وتمثل الروح الإسلامية والانتماء بالوطنية الجزائرية والتي عبر عنها نشيده الخالد، الذي تثبت اليقين الأول والأخير منه للدلالة عن هذه الهوية وما تتطلبه من مواقف وتضحيات:

شعب الجزائر مسلم وإلى العروة ينتسب
لأن هلك نصيحتي تحيا الجزائر والعرب

مواضيع البحث

- 1 بلاد القبائل: تقع بلاد القبائل إلى الشرق من مدينة الجزائر وتتمدد على ساحل البحر من وادي سايو إلى وادي الغريون، وتتمحور من ناحية الجنوب عندار، سطيف، وجيل البيضان وسهول غريب، ومضايق الأغصيرة بحيث ترقف مساحة قدر بـ ١٥٠٠ كلم²، تتشكل من سلاسل جبال بمرج، (قمة ٧٧٠ كلم²، حديجة ٧٧٠ كلم²) وخوض سايو المروحة والقبائل الكبرى، وجبل القزوين والواو الغربية وخوض الصوفا المروحة بالقبائل الصغرى.
- 2 تتميز بلاد القبائل المروحة بعد الآن بجزء بـ بلاد وادو، ويصاحبها المتوسطي (متوسط التساقط بين ٦٠٠ و ١٠٠٠ ملم) ويصطادها البياني التي وكثافة سكانها (متوسط الكثافة ٦١٠ نسمة/كلم²) (والقديريين معوالي ١٢٥٠ مليون نسمة من قبهم المليون في فرنسا، ويشتهرون باليهود البربرية (التيالكية) وبالاحتفاظ على عاداتهم وتقاليدهم ويقيمون إلى الهجرة إلى مدينة الجزائر وفرنسا، وهم في أغلبهم يتبعون على قري تابع على قسم الترابعات (٢٠٠ قرية في القرن التاسع عشر).
- 3 المزيد من الطوائف وأجمع عناصر الدين سيديوني، مدينة الدين والأقاليم الجزائرية، خاصة بلاد القبائل، عناصر الدين سيديوني، الجزائر متطوعات وأهالي، بيروت، دار القرون الإسلامية، ٢٠١٠، ص. ١٩.
- 4 التخصيص السلام الجزائرية طابعها الاسلامي العربي بعد أن احتل سكانها من البيرو الاسلام مع الفتح الإسلامي، فخصر إسلامهم ونشروا اللغة العربية بينهم، فاصبحت لغة عالمهم، فخصب الإحصاءات الموفرة بلغت نسبة المتكلمين العربية من الجزائريين ٨١,٨ في المئة أي ٧٧٦١٠٠٠ نسمة، ونسبة المتكلمين بالفرنسية ١٨,٩ في المئة أي ٢٢٧٧٠٠٠ نسمة **بينهم** على مختلف الجهات البيروية (التيالكية) ١٠ في المئة، الشاوية ١ في المئة، الهلالية ٣ في المئة، أما باقي مناطق (ورثية)، وأجمع إحصاء سنة ١٩٦٢ لتطور بحرينية الشعب الجزائري، وإدارة تخدم بولطري، تولى إحصاء التكون ١٩٨٢ لتطور ببحرينية الوسطى المتألفة بالفرنسية في ٦ يناير ١٩٩٢.
- 5 بدأت مقاومة بلاد القبائل لتوسع الفرنسي في العديد من الشرق لعدة الجزائر برعاية الشيوخ بتدعيم أولفاسي، والشيوخ محمد بن (محمود ١٨٢١ - ١٨٤٢)، ثم التمدد بقيادة رجال الزوايا (القرابطين) وهي مقبضهم التراب، سي أحمد بن الطيب بن سالم خليفة الأمير بعد الفلاح بلاد القبائل (١٨٤٠ - ١٨٤٦) الذي تصدى لاحتلال التراب، دويال والجزائر ببحر ١٨٤٣ - ١٨٤٤، بعد التمدد للشقاوية شكل جهاد ديني بقيادة التمدد بن عبد الله المعروف بوحدة (١٨٤٤ - ١٨٤٥)، والتمهدة لألا طائفة التمدد (١٨٤٤ - ١٨٤٥) الذين لعبوا لاحتلال الجيش الفرنسي بقيادة كاسو ورائون، وكوفي، ورغم التضامن على المقاومة إلا أن القبائل استطاعت معتمدا إيمان الآخرة برعاية التمدد، وبنوادة الطرقي (١٨٤٦) والتي همت الشرق الجزائري، وكافد أن تسع نهاية للاستعمار الفرنسي في الجزائر.
- 6 المقاتلة المروحة، هي عبارة عن نظام إداري يقوم على التوازن الاستثنائية وعلى الرماية الفرنسية في الجزائر ومراقبة التمددات الرماية والسيطرة عليها (١٨٣٣ - ١٨٧٠)، بهدف مراقبة السكان وقمع أي حركة معادية للحكم الفرنسي، تولى تطبيقه صباط فرنسيون وفي مقدمتهم الجنرال أوجين دوما، أما «البيانات المنتزعة» فهي بيانات تلتصق بالصلاحيات لا تطبق فيها القوانين الفرنسية وإنما يطبق شلوها بالحقم الفرنسي والعائد، وقد أحدثت المناطق التي يتل جهاد العصر الأوروبي وكانت تشكل نسبة ٥٤ في المئة سنة ١٩٦٠، بينما البيانات التي يتواجد فيها الأوروبيون فقط أحدثت بها شلووات كاملة الصلاحيات يطبق فيها القانون المدني الفرنسي لسنة ١٨٨٤، ومع توسع الاستعمار أصبحت هذه البيانات تشكل سنة ١٩٦٠ حوالي ٤٦ في المئة.

المزيد من الطوائف وأجمع عناصر الدين سيديوني، المصدر نفسه، ص. ٢٦ - ٢٧.

- Ch. R. Ageron, L'Algérie algérienne de Napoléon III à De Gaulle, Paris, Sindbad, 1980 (La politique berbère sous le Second Empire, pp. 37-71).
- Ch. R. Ageron, La France a-t-elle eu une politique kabyle, in Revue historique, avril 1960, pp. 311-352.
- J.- M. Vesture de Paradis, Grammaire et dictionnaire abrégés de la langue berbère, Paris, imp. Royale, 1844.
- Abbé G. F. Raynal, Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans l'Afrique septentrionale, Paris, Costes, 1826.
- Pharon, Les Cabiles et Bougie, Alger, Philippe, 1935.
- A. Dureau de la Malle, Recueil de renseignements pour l'expédition ou l'établissement des Français dans cette partie de l'Afrique septentrionale, Paris, Gide, 1837.
- H. Saladin, Lettre sur la colonisation des possessions françaises dans le nord de l'Afrique, Genève, imp. Deladoue et Roubou, 1837.
- Colonel Ed. Lapeire, Vingt six mois à Bougie. Note historique, morale, politique et militaire sur les Kabyles, Paris, Deladoue, 1838, pub. en partie sous le titre : Tableau historique, social et politique sur les Kabyles, Milla, De la Morte, 1846.
- Abbé Suchet, Lettres édifiantes et curieuses sur l'Algérie, Tours, Mamet, 1840.
- Père Dugas, La Kabylie et le peuple kabyle, Paris, 1841.
- Baron Raudé, L'Algérie, 2 Vols., Paris, 1841.
- E. Bavoux, Voyage politique et descriptif dans le Nord de l'Afrique, Paris, Bousquet et Avenel, 1841.
- Ch. Bousquet, Dictionnaire français-berbère avec le concours de Sid Ahmed ben El-Hadj Ali, Paris, imp. Royale, 1844.
- Maréchal Th. R. Bugeaud, Exposé de l'état actuel de la société arabe, ou De diverses races qui peuplent l'Algérie, les Arabes, les Kabyles, in Revue de l'Orient, T. VI, 1845, pp. 345-361.
- Capitaine Fabre et Général Ba. Daumas, La Grande Kabylie, Etudes historiques, Paris, Hachette, 1847.
- Ch. Duplan, Les Kabyles et la Kabylie, in Revue de l'Orient et de l'Algérie, 1847, pp. 264-280.
- Capitaine Carette, Etude sur la Kabylie proprement dite, in Exploration scientifique de l'Algérie, T. I, 1848.
- Capitaine Carette, Recherches sur les origines et les migrations des principales tribus de l'Afrique septentrionale et particulièrement de l'Algérie, 2 Vols., Paris,

1840-1842.

- Général Eugène Duhamel, La société berbère, in *Revue de l'Orient, de l'Algérie et des Colonies*, T. VII, 1858, pp. 309-321.
- Général Eugène Duhamel, La Kabylie, in *Revue contemporaine*, 1856, pp. 1-31.
- Général Eugène Duhamel, Mœurs et coutumes de l'Algérie (Tell, Kabylie et Sahara), 1ère éd., 1853 (4ème éd., 1864).
- L. de Baudouin, La colonisation de l'Algérie, ses éléments, Paris, Lacroix, 1856.
- A. Berbrugger, Les époques militaires de la Grande Kabylie, Paris, Bastel et Chalamel, 1857.
- A. Berbrugger, Les conflits militaires de la Grande Kabylie sous la domination turque (Province d'Alger), Alger, 1857.
- Ch. L. Féraud, Notes sur Bougie, in *Revue africaine*, 1858-1859.
- C. Devaux, Les Kebbals du Djurdjura, Paris-Marseille, éd. Chalamel, 1859.
- Dr. A. Bernard, Campagne de la Kabylie, Paris, 1861.
- Colonel L. Gaia, Notice sur le Cherif Gassen des Queschnouls, in *Revue africaine*, T. 5, 1861, pp. 308-314. Note sur la famille des K'abani de Cherchel, in *Revue africaine*, T. 17, 1873, pp. 444-472.
- Baron H. Aucaspians, Les Kabyles et la colonisation de l'Algérie, Paris, Chalamel, 1864.
- Ch. Fassin, A travers la Kabylie, Paris, éd. Ducrocq, 1866.
- N. Bibesco, Les Kabyles du Djurdjura, in *Revue des deux mondes*, T. 2, mars 1866, pp. 113-149.
- Y. Bernard, Indicateur général de l'Algérie, Alger, Bastide, 1867.
- G. Haroussin, Poésies populaires de la Kabylie du Djurdjura, Paris, imp. Impériale, 1867.
- Au. Fomel, Races indigènes de l'Algérie, Arabes, Kabyles, Maures et Juifs, Oran, Typo. Dugorn, 1871.
- Général A. Haroussin et A. Letourneau, La Kabylie et les coutumes kabyles, 2 Vols., Paris, Chalamel, 1872-1873.
- Colonel N. Robin, Note sur l'organisation militaire et administrative des tribus dans la Grande Kabylie, in *Revue africaine*, T. 17, 1873, pp. 132-140 et 196-207.
- Colonel N. Robin, Insurrection de la Grande Kabylie, 1871, Paris, 1901 & Notes historiques sur la Grande Kabylie de 1851 à 1858, in *Revue africaine*, 1902.
- H. Fournel, Les Berbères, Etudes sur la conquête de l'Afrique par les Arabes, 2 Vols., Paris, imp. Nationale, 1875.

- Dr. Gavey, Notice sur Tizi-Ouzou, Alger, Typo. Victor Aillaud et Cie, 1878.
- M. Mancourier, Anthropologie de l'Algérie, in Revue scientifique, 3ème série, n° 15, avril 1881, pp. 468-474.
- Colonel Tranchesi, Les Saints de l'islam, Les Saints du Tell, Paris, Oliber et Cie, 1881.
- E. Mercier, Les indigènes de l'Algérie, Paris, Challamel, 1886.
- E. Masqueray, Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Kabyles du Djurdjura, Chénoua de l'Aurès, Beni Merzab), Paris, E. Leroux, 1886.
- O. Houdon, Ethnographie de l'Algérie, Paris, Maisonneuve frères et Ch. Leclerc, 1886.
- H. E. Perret, Récits algériens. 2 Vols., Paris, Bland et Barrai, 1888.
- P. Gaffard, L'Algérie conquise, 1888.
- A. Viré, Les Kabyles du Djurdjura, in Bulletin de la Société anthropologique de Paris, T. 46, 1893, pp. 58-66.
- E. Charveniat, A travers la Kabylie et les questions kabyles, Paris, 1889.
- L. Rina, L'insurrection de 1821, Alger, 1890.
- Jules Lionel, Races indigènes, Kabyles du Djurdjura, Paris, E. Leroux, 1892.
- G. Boissier, L'Afrique latine, Paris, 1895.
- Georges Elie, La Kabylie du Djurdjura et les Péros blancs, Paris, 1921.
- J. Le Maître, Mœurs et coutumes kabyles, Montpellier, 1905.
- H. Garros, L'Islamisme et son action en Berbérie, in Bulletin de la Société de Géographie de l'Afrique du Nord, T. XI, 1906, pp. 154-188.
- H. Garros, Histoire générale de l'Algérie, Alger, 1910. -
- E. Laperre, Étude sur les dialectes berbères, Paris, E. Leroux, 1912.
- Ed. Dousté, E. F. Gautier, Enquête sur la disparition de la langue berbère, Alger, Jourdan, 1913.
- G. Marçais, Les Arabes en Berbérie du Xe au XIVe siècles, Paris, 1913.
- E. Mercier, Les indigènes de l'Algérie, leur situation dans le passé et le présent, Paris, Challamel, 1884.
- Colonel L. Pichot, Histoire de l'Afrique du Nord avant 1830, 3 Vols, Alger, 1914.
- Fanny Colonna, Savants paysans, Éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale, Alger, O.P.U., 1967, p. 96.
- E. Charveniat, op.cit., p. 20.
- أحمد بن عبدان، فرنسا والأطروحة البربرية في الجزائر، الجزائر، منشورات مطبعة، 1991، ص 110.
- Piquet, Les civilisations de l'Afrique du Nord, Berbères, Arabes et Turcs, Paris,

10

11

12

13

A. Colin, 1921, d'après K. Filali, Le mythe kabyle et la politique coloniale de division. Unité de recherche Afrique et Monde Arabe, Université de Constantine, 1998, Travail dactylographié, p. 9.

L. Bertrand, Le sang des rivières, le cycle africain, Paris, 1930.

As. Bernard, L'Algérie, Paris, L. Félix Alcan, 1929, p. 140.

H. Fournel, op.cit.

V. Popart, op.cit.

G. Boissier, op.cit., p. 114

Augustin Bellacem Ithazzen, Le pont de Berez'mouch, ou le bonde de mille ans, la table ronde 1980, d'après Guy Pervillé, Les étudiants algériens de l'université française (1880-1962), Paris, éd. du C.N.R.S., 1984, pp. 214-215.

Général Eu. Daumas, La société berbère et la Kabylie, op.cit.

Guidé de Bougar, la Petite Kabylie, Paris, 1914, p. 20.

E. Carrière, Recherches sur les origines, op.cit.

المطبعة على: عازاد البلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، المطبعة الجزائرية الإسلامية، 1977، ج. 1، ص. 17.

Lhaouassine Mrougeli, Voc générale de l'histoire algérienne, Alger, Mouton des Livres, s.d., p. 96.

Ch. R. Agaron, L'Algérie algérienne, op.cit., p. 41

Idem, p. 50.

أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، المطبعة العربية، 1977، ص. 751.

الظهير البربري، في المغرب الأقصى (1970)، هو استعمار للسياسة البربرية لفرنسا في الجزائر، وهو يهدف إلى تعزيز وحدة المغرب الأقصى المتنازعة بأيد البربر عن الثقافتين العربية والإسلامية وربطهم بفرنسا. يهدف إلى تراثهم وأصنافهم مهنة مقلدون في المغرب، وقد بدأ التمهيد له بين ظهور 1919 لإحياء التقاليد البربرية التي تمزج بأصناف الجزائر ليوثي قرار إنشاء القضاء الشرقي والمناطق البربرية (1970)، والتكامل على عهد القيم العام لوسيل سان في شكل ظهور (موسمي) صدر في 16 مايو 1970، مما أدى إلى رد فعل وطني حثيف من قبل الطائفة بربراً وهوذا في شكل مظاهرات واحتشادات واضطرابات، وكان شعار المقاومة التي انطلقت من القرويين بداس في شهر يونيو 1970: «الله يا أبطال نضالنا القبط، فيما جرت به التقدير، لا نفرق بيننا وبين إخوتنا البربر...» وكان له صدى في المناطق العربي والإسلامي الذي تضمن مع الشعب العربي في مقاومتهم، مما اضطر سلطة الحماية الفرنسية بالقرب إلى نصرة الظهور البربري طاعها وإلى قلت تصدر على طبيعته عملياً عن طريق المؤسسات التعليمية (التكوين الفرنسي البربري الذي أنشئ بجزو سنة 1971) والتركيز التعليمي (1974) مركزاً للتشريع في المناطق البربرية سنة 1972).

المغرب، على خلفية «الظهير البربري» الذي أصدرته فرنسا في المغرب (1970) وما نتج عنه من مواقف ومواقف، راجع: هلال الماسي، المعركة الاستقلالية في المغرب العربي، الزاوية، 1980، ص. 161-162.

- وقدما ما أثار قلق والسياسة كثير من الفرنسيين ونقطة ضعف البربرية وسهم ضابط المخابرات الفرنسي
الجنرال أندري الذي اعتبر ذلك يتنافى ومصالحه فرنسا وميول السكان. راجع.
- Général André, Contribution à l'étude des confessions religieuses musulmanes.
Alger, Maison des Livres, 1956, p. 356.
- Ch. A. Julien, Histoire de l'Algérie contemporaine (1827-1871), Paris, P.U.F., 1964, p. 44.
- Philippe Antony, Mission des Pères blancs (Tunisie, Algérie, Sahara et Kabylie), Paris, éd. Dailan, 1930, pp. 144 etc.
- أحمد توفيق المدني، الصمد، ص 95.
- A. de Tocqueville, d'après K. Flah, op.cit., p. 5.
- Général André, op.cit., p. 354.
- محمد الصمد، شرح، تاريخ البربر، الجزء الثاني، ص 144، ترجمة موسى زموالي، الجزائر.
مطبوعات الدف، 2002، ص 144، وأدلة.
- J. Morici, Les Kabyles, propos d'un témoin, Paris, pub. du C.H.E.A.M., 1983, pp. 146-147.
- C. Lacoste-Dejardin, Y. Lacoste, Progrès de l'enseignement et particularismes locaux en Algérie, la dévotion des herbiers de Grande Kabylie, in Le Monde Diplomatique, décembre 1980, p. 34.
- محمد بن الجزائر، حكم الإمبراطور نابليون الثالث (1850-1870) إلى حكم العسكري، يوم على مراقبة
السكان من طريق المكاتب البربرية (انظر هامش 5) ويستند إلى مراسيم إمبراطورية لتعديد الملكية (1873)
والأحوال المظلمة (1874) وقد أثنى الحكام العسكريون الفرنسيون الجزائري على عهد نابليون الثالث
سياسة بربرية تهدف إلى التسليم السكان وإخلاق حالة عداء بينهم. كانت محل تلمذة المصيرين الفرنسيين في
الجزائر الذين كانوا يتولون إلى الاستعمار على كل شيء في الجزائر، مما يجعلهم يرون في السياسة
البربرية خطرا عليهم، فرفضوا ضمها في مجال الاقتصاد والإدارة بعد سقوط نابليون الثالث وإلغاء الحكم
العسكري في الجزائر (1870). وهذا ما جعل السياسة البربرية، تقتصر بعد ذلك على النشاط الثقافي
لخلق حقد فرنسا في الجزائر وليس لتسليم مجبرية جزائرية، وهذا كان وضعها. لأن تقوم دور الطيف
الطبيعي الفرنسيين في الجزائر.
- Léonise Miosaggi, op.cit, p. 196.
- Général André, op.cit, p. 355.
- انظر هامش 7.
- Ch. Brosselard, op.cit.
- Ch. R. Agéron, Les Algériens musulmans et la France (1871-1919), Paris, P.U.F., 1968, T. I, p. 291.
- Henri Bozet, Essai sur la littérature des herbiers, Thèse de Lettres, Alger, Carbone, 1920.

- Ed. Douail, E. F. Gautier, op.cit.
- رشيد الأبراهيمي، التوزيع الأمازيغي والسياسة المؤسسة (عالم القربان)، جريدة الشروق اليومية، الجزائر، صفحة الرأي، 26 يونيو 2001.
- جريدة الخبر، الجزائر، 21-28 أبريل 1991.
- ناصر الدين سعيدوني، دور البوابة الثوبوي والتطبي في الجزائر الشمالية، نموذج بلاد القبائل، بحث تاريخ وعسكرة الدولة العثمانية (إصمكة)، (إستانبول، 2000)، ص. 61-67.
- محمد البشير الإبراهيمي، وزارة الكبرى للشمسة، وهوذا الإسلام الوثائق وشطاب والتاريخ إلى الأصل، جريدة البصائر، الجزائر، السنة الثانية، عدد 6، ديسمبر 1914، رقم في «عنوان البعثات» العواقر، 1921، ص. 147 و 148.
- أحمد توفيق المدني، التصور نفسه، ص. 98.
- محمد البشير الإبراهيمي، وزارة الكبرى...، التصور نفسه، ص. 117.
- ناصر الدين سعيدوني، الجزائر متقلبات وأحوال...، التصور نفسه، ص. 91 (الترجمة الصادرة العربية والإسلام هي السياسة العربية في الجزائر).
- مفران بطني، الحركة الإسلامية ببلاد القبائل الطروحة ماجستين، الجزائر، 1987 (غير منشورة)، ص. 90-91 و 92.
- محل مؤلف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، تاريخ التطور في الجزائر المعاصرة، 1978، مطبعة 1978 (نشرة مطبوعة لدار الكتاب، 1978)، ص. 73.
- ناصر الدين سعيدوني، الجزائر متقلبات وأحوال...، التصور نفسه، ص. 91-92 (مكتبة مؤلف جمعية العلماء المسلمين، الجزائر في الحركة الوطنية).
- محمد البشير الإبراهيمي، الأمة العربية في العواقر علية، غرب ليس لها غرب، جريدة البصائر، الجزائر، عدد 11، 1914، ملوك ضمن عنوان البصائر، الجزائر، 1921، ج 9، ص. 277.
- برهان منطقة التجمع لسنة 1922، ملوك خاصة أصدرها حزب الشعب بباريس، 1922، انظر محمد قناتش، حزب الشعب (1922-1929) وثائق وشهادات، الجزائر، 1988.
- حلية الشاهار الوطني، معدي وكرويا عضو قيادة منطقة التجمع في مؤتمر حلية شمال إفريقيا، الشاهة الفلسطينية، تونس، 1921.
- حلية مصالي الحاج، حزب الشعب في 7 أغسطس 1921، بلقبة الوادي لمدينة الجزائر (الغابرة)، من وثائق السيد محمد قناتش، انظر أبو الخامس سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية (1920-1914)، الشاهرة، 1928، ج 2، ص. 267.
- عمر لورينلي، اتحاد الأقباط (إرساعات جزائرية تاريخية)، بيروت، دار الطليعة، عدد، ص. 77.
- عن مداد الفلاح من نوفمبر 1961، مشوراة وزارة المجاهدين، الجزائر، 2000.
- لقد كان لبلاد القبائل (الولاية الثالثة) دور رائد في الثورة الجزائرية بتضحيات رجالها وشهد سكانها وقد تعرضت لأعمال التخريب والتخريب من طرف الجيش الفرنسي، خاصة أثناء عمليات جومال التي دُفّر فيها حوالي مائة ألف صبي.
- F. Baïta, Les faits sont étus, in Le Monde, 26 avril 1980.
- Ch. R. Agence, Politique coloniale au Maghreb, 1972, p. 48.

- 60 من أكثرهم نشاطاً وتأثيراً هو «شعر المدرس» مبرومة شعري، أوزج ثم باشا، وكافى، مطايعيه فاضلي، معصية شعري، أوزج ثم القصص الإداري، السعيدة الأرملة، مالت أو التري، وروس للقصص الإداري، إلهيدة، جرجيرة المستقلة. وأجمع
- 61 محمد الصليبي هرج، المصدر نفسه، ص 166 و 167.
- 62 أحمد رضوان، طرفه الدين، الفيائل، عودة الخرافة، جريدة الشروق، الجزائر، عدد 201، يوليو 2001، ص 7.
- 63 Lhoussine Mouggi, op.cit, p. 92.
- 64 Ahmed Taleb, La situation linguistique, in Revue Nodjma, Paris, n° 1, septembre 1981, pp. 16-19.
- 65 Libération, Paris, 28 février 1992.
- 66 محمد الصليبي زياتي، البحر الجور ولو منه الشعر، جريدة الشعب، الجزائر، 2 أبريل، 1990.
- 67 المعروف أكثر على صفة القائل الشعري باللغة العربية. وأجمع عثمان سمدي، مبرومة الشعري عبر التاريخ، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1987.
- 68 Lhoussine Mouggi, op.cit, p. 157.
- 69 معصية حسن، البربرية بين الزعماء السياسيين والخطبة الاجتماعية، ترجمة وهاد بن مسعود، جريدة الوقت، عدد 20، 16، 20 أبريل 1991، ص 10.
- 70 Karima Dineche-Silmanj, Histoire de la question berbère en Algérie, les modalités d'une construction identitaire, in Perspectives, Revue maghrébine du Livre, Casablanca, n° 17, 1999, p. 16.
- 71 Michel Joliet, Maghrab's Frontiers de ses malins, Paris, Alain Michel, 1985, p. 105.
- 72 Hocine Ali Ahmed, La brassée berbère, in Autrement (L'Algérie 20 ans), n. 36, 1982, p. 155.
- 73 Kaleb Yacine, Abdelkader et l'indépendance algérienne, Conférence à Paris, 24 mai 1947 à la Salle des Savants, Alger, S.N.E.D., 1983.
- 74 Jeune Afrique, 28 janvier 1987.
- 75 Revue Nodjma, op.cit., p. 20.
- 76 La Dépêche quotidienne du 24 septembre 1952.
- 77 اعتماداً على محمد الصالح شعري، معارف حول الرموز الشعبية، ترجمة حمدي بن موسى، الأسماء، عدد 10، 1989/1990، ص 11 و 12.
- 78 Nouvelles littéraires du 17 novembre 1952.
- 79 اعتماداً على محمد الصالح شعري، المصدر نفسه.
- 80 Maurice Thorez, Le discours d'Alger du 11 février 1959.
- 81 Omar Guerdan, La question berbère dans le mouvement national, Alger, éd. Epigraphie, 1993, p. 105.
- 82 Benyoucef Ben Khadda, Les origines du premier novembre 1954, Alger, éd. Dahlab, 1989, p. 170.

- idem, p. 178. 80
- Omar Guerlain, op.cit. D'après : Janet Dorah Zogara, The Rise and Fall of the 81
Movement of Messali Hadj in Algeria, quoted by : M. Madi, Langue et identité de
la marginalisation à la résistance, in Réflexions, Alger, Casbah éd., 1997, p. 113.
Benyoucef Ben Khadda, op.cit., p. 178. 82
- أحمد بن محمدان، المصدر نفسه، ص 177. 84
- التقرير العام للجنة المركزية لحركة التحرير العروبة الديمقراطية، نشره يحيى بوعزيز، الأندلسيون 85
السياسية للحركة الوطنية الجزائرية من خلال ثلاث وثائق عراقية، الجزائر- ديوان الطبوعات الجامعية،
1997، ص 92. 86
- Benyoucef Ben Khadda, op.cit., pp. 179-181. 88
- أحمد بن محمدان، المصدر نفسه، ص 177 و 178، ص مذكرات أيت أحمد، المنشورة في فرنسا سنة 1997. 89
- أوريليان، المصدر نفسه، ص 78. 90
- M. Madi, op.cit, p. 112. 92
- Souai, n° 26, 1987, L'Algérie saïvra-t-elle ? 93
- التقرير العام للجنة المركزية لحركة التحرير العروبة الديمقراطية، المصدر نفسه، ص 92. 94
- أحمد بن محمدان، نهضة الشعب الجديد، المصنوع العنصري والفاشي الذي نال الشطين بالجزائر، مجلة القارية 95
الطريق، تونس، منذ 1993-1994، ص 34-35.
- أحمد بن محمدان، المصدر نفسه، ص 176 (الأكتيوية البربرية، باريس، 28 يناير 1997، الوثيقة رقم 7، 96
مفتوح سوي بعمرو أيت البرابر استيشار).
- المصدر السابق، ص 176 (الأكتيوية البربرية، باريس، 28 يناير 1997، الوثيقة رقم 7، منشور سوي بعنوان: 97
أيت البرابر استيشار).
- Algérie Actualité du 23 janvier 1992. 98
- Camille Lacoste-Dujardin, Chansons berbères, chansons pour vivre, in His- 99
toire, n° 3, octobre 1978.
- Algérie Actualité du 23 janvier 1992. 100
- Mouloud Maassen, Poèmes kabyles anciens, Paris, Maspéro, 1980. 101
- Camille Lacoste-Dujardin et Y. Lacoste, Progrès de l'enseignement..., op.cit., 102
pp. 24-33.
- J. Morizat, op.cit, p. 262. 103
- Journal Le Monde, 7 et 15 février 1983. 104
- Séminaire de Yakouren, août 1980, Rapport de la commission Culture et His- 105
toire : Quelle identité ? Imedyazen, Paris, premier trimestre 1981, pp. 16-23
- Morizat, op.cit., pp. 265-266 et 270-271 106
- Morizat, op.cit., p. 262. 107
- أحمد بن محمدان، المصدر نفسه، ص 177 (الوثيقة رقم 7، نداء إلى طلبة التظاهرات، أبريل 1997). 108

- 100 لقد سطحت الأحزاب السوفياتية الجزائرية في مختلفها بشرعية المطالب الثقافية البربرية، باعتبارها وسيلة لتوحيد وتربية للأمتار وإن انحلت في تجميعها وكيفية معالجتها، فثبتت كل مطالبتها الأحزاب ذات التوجه العلماني مثل جبهة القوى الاشتراكية بإقامة أيت أحمد، وحزب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية برئاسة محمد معدي، وجماعة الشيوخ عيسى الخاطري في حزب الطلبة الاشتراكية (1996) الذي تحول إلى حزب التقدمي ثم إلى الحركة الاجتماعية الديمقراطية بإقامة الهلالي الشريف، وحزب العمال بقيادة أوزة خورجو، بالإضافة إلى حركة محمد المرحوم فاسمي مرياج، والحركة الديمقراطية للتعبير الجزائري المرحوم سليمان صيراف، والتجمع من أجل الحضارة والثقافية لروفي معدي، وحزب الأصالة والمعاصرة، أما الأحزاب ذات التوجه الوطني والليبرال الإسلامية فقد انقسمت الأمازيغية أحد توارث الشخصية الجزائرية المتكاملة مع العروبة والإسلام باعتبارها أصالة وتراثا للقبائل الجزائرية، كما هي الحال في تسمية إلى جبهة التحرير الوطني وحركة حماس بإقامة معنوطه أنتاج وحركة النهضة وحركة الإصلاح...
- 101 لقد استقطبت حركة المروفي اعتماد الصحافة الجزائرية من خلال مواقفها ومواقفها نظرها، راجع، J. Sampson, Apologie pour l'insurrection algérienne, 30 septembre 2001, éd. de l'Encyclopédie des sciences, Paris, 2001.
- idem.
- 102 مسألة المرحلات منهية مع سقوط الحركة البربرية (أوزان، انظر).
- 103 izen, n° 26, mars 2002, pp. 4-5.
- 104 Info Matin, Paris, 27 septembre 1994, p. 3.
- 105 El Watan, 20-23 avril 1995.
- 106 وطلب الإبراهيمي المصدر لائحة الطلبة (2002)، 29 أيار 2001، ص 7.
- 107 معنوطي حسن، المصدر نفسه، ص 10.
- 108 انظر هامش 1-2.
- 109 محمد زروقي، لمصوح لعرصة المساء الجزائري، 1996، 9 19-96.
- 110 - أيت موهوب، إقتصاد الأمازيغية اقتصاد آخر، جريدة الوقت- الجزائر، عدد 7-14-15 أيار 1994.
- 111 Hocine Ali Ahmed, op.cit., p. 156.
- 112 انظر كذلك الحوار الذي أجراه محمد بوزان مع حسين أيت أحمد ونشره في مجلة جين أفريكا، عدد 17، 1997، ونشره جورج راسي في «الإسلام الجزائري» - بيروت دار الجليل، 1997، ص 21.
- 113 Benysaef Ben Khadja, op.cit., p. 183.
- 114 أكي يلماس، من هم الأحرار الأمازيغ؟ جريدة الطيب، الجزائر، 22 فبراير 1990.
- 115 بيان مسندة المقوم التعليم المسألة الأمازيغية، الشروط العربي، الجزائر، عدد 26، 28 ديسمبر-1 كانون 1996.
- 116 بيان لجنة المطاع من الوحدة الوطنية وترايت الأصالة بملقة موجه إلى رئيس الجمهورية بتاريخ 26 نوفمبر 1991 (مطروح على الألة الثقافية).
- 117 انظر هامش 6.
- 118 Benysaef Ben Khadja, op.cit., p. 170.
- 119 M. Joberi, op.cit., p. 103.

- Général André, op cit., p. 352. 181
- Hocine Ait Ahmed, op.cit., p. 134. 182
- جون بول ماري، الحرب على الجزائر، جريدة النهار، الجزائر، عدد 50، 51-52 أيار 1998، ص 17. 183
- المطر عاشق، 2. 184
- جريدة الصبر، الجزائر، 71-72 أيار 1991. 185
- رسالة من سكان الأوراس إلى رئيس الجمهورية الجزائرية حول مشروع ملقبي الأمازيغية، 17 مايو 1997 (مطبوعة على آلة الكتابة). 186
- أحمد بن حيارك، المصدر نفسه، ص 23. 187
- M. Dohmani, L'Algérie, Régimes historique et continuel politique, Paris, 1979, p. 136. 188
- K. Dirache-Slimani, op cit., p. 19. 189
- أحمد رمضان شرف الدين، المصدر نفسه. 190



أماق نقدية

ARCHIVE

● نيل الوعد السبيل في المشرق والامارات

● طبعة معقود الكمال ووطبعت

● بغور المؤلف في نالبي انا فتيبة مقدمة « عيون الانوار » معودا

والحقيقة أن أصحاب الفكر الإبداعي الذين كانوا يقصصون عملية التوجه السياسي بإبداعاتهم وتطبيقاتهم قد حددوا مفهومها معينا، يتطلب شروطا فاسية من الناحية الإبداعية. ومن الناحية الفكرية. ومن ممارسات المسرح السياسي هي ألمانيا، نستطيع أن نخرج بمفهوم محدد ومقبول. خلاصته أن المسرح السياسي لا يقتضي بتفسير قضية سياسية معينة أو عرضها، وإنما هو يتجاوز ذلك إلى معالجة التحولات السياسية للمشكلة أو القضية الاجتماعية. ويكشف عن سبب وجودها. وجذورها في الماضي. وأسباب استمرارها في الحاضر. وأثرها في المستقبل. ثم يحدد أسلوب القضاء عليها. وإزالتها من خلال إطار فكري. وعطود سياسية محددة، لتحقيق الآمال المستقبلية للأمة. بعد تعميق وعي الجمهور بالجوانب المختلفة للمشكلة. إذن المسرح السياسي يبدأ دائما بلقاء، وينتهي بكيفاً¹.

وهكذا نرى أن المسرح السياسي لا بد أن يعالج نوحها ايدولوجيا معينة، ولا يقع اختياره على الموضوعات الطارئة التي تزول بزوال المؤثر. وإنما يلج اختياره على موضوعات لها جذور في الماضي. وأثر في الحاضر والمستقبل. ولا يقتضي عرض هذه الموضوعات وإنما يعقل الوعي بها. ويظهرها على حقيقتها من خلال مقطوعات دقيقة جدا. ولا يفتد المسرح السياسي عند هذا الحد؛ وإنما هو يندرج حيزا متاهجا لهذه المشكلة. ويكون قابلا للتخفيف وفل ايدولوجيته. وعليه. فإنه يمكن أن نخرج عملا آخر للمشكلة نفسها من خلال ايدولوجية متناقضة أو مضادة تماما. كما أنه يمكن أن نطرح خلا اطر. وهكذا يتسع المسرح السياسي لكل الفكر الإنساني على اختلاف توجهاته وقضاياه.

أما المسرح الذي يتناول عرض المشكلات التي تواجه الناس في ظروف طارئة. كارتجاج سعر سلعة رئيسية ما. أو تناول بعض المشكلات بالغمر واللمز والتلميحات. أو حتى التصريح بها. فإنه لا يعد مسرحا سياسيا. إذ ربما يهبط سعر هذه السلعة مرة أخرى. أو تنتهي المشكلة من تلقا نفسها. وهذا نقده المسرحية حقيقة وجودها.

حتى تلك الصارح التي تعرض مشكلات جوهرية وتكتفي بمحرد عرض المشكلة. فإنه تعد أعمالا مبتورة وضعيفة يعيدار المسرح السياسي. وقد اختلف أصحاب المسرح السياسي في طموحاتهم نحو التغيير. فمنهم - مثل بسكافور - من كان يطمح إلى التغيير من المباشر للجمهور بحيث يخرج الجمهور من المسرح فاتجا متعبدا يثور ويغير ما مسره له وما حزنه على قلبه. ومنهم - مثل بريشت - من كان يرى أن توعية الجمهور أهم من هذه الانتفاضات وهذا التمرد الذي قد يكون غير عقلاني. وإنما عن طريق تعليم الجمهور. وتوسيع مداركه بعقيدة المشكلة يجعله يتصرف التصرف اللائم في رفض الظلم ومن ثم - هي التغيير واقعه بصورة عقلانية حضارية.

ومن هنا أفرزت التوجهات السياسية كنهجاً من الصيغ المسرحية، على مستوى النص، والحرورية الإخراجية، والتمثيلية. وحاول رجال المسرح بهذه الصيغ الاقتراب أكثر من عقل الجمهور، وإنشاء علاقة حميمة معه تبعد بقدر الإمكان عن فكرة الإيهام بالواقع، كما حاولوا عن طريق هذه الصيغ أن يستفزوا في القلبي إيجابيته، بل إن بعض الصيغ سمحت للقلبي بالتجاوز مع المثقّلين على خشبة المسرح، وإبداء تصوره للمشكلة المروضة. وقد أضافت هذه الصيغ جماليات أسهمت - بلا ريب - في تطوير المسرح على الصعيدين الدرامي والمصري، ولا سيما فيما يتعلق بالعرض.

وقد لاقت أطروحة المسرح السياسي والمسرح الجماهيري رواجا لدى رجال المسرح، ولا سيما وسط الفيلان السياسي والثوارات التحررية التي اهتم بها القرون العشرون. ومن ثم أخذ المسرح اشكالا متنوعة حدثت مضمون المسرح وشكله^(١).

ولكن مع هذا التنوع والتعدد في الصيغ المسرحية شاب تعريف المسرح السياسي نظرة مطاطة اعتبرت كل الأعمال المسرحية، مسرحيات سياسية، حتى لو لم يكن للمسرحية أي مضمون سياسي، بما في ذلك مسرح اليوتامار القريش الذي كان يتوجه إلى اليورجوانية، ويهدف إلى التسليّة، فقد اعتبره بعض القراء أيضا مسرحيا سياسيا. كما اعتبروا المسرح اليوتامي القديم مسرحيا سلبيا، وهو تشيع «هيجل» إلى هذه الفكرة، حيث يرى في التراجيديات الإغريقية أمدا سياسية واسعة زوي في مسرحية «كنيجون» سوهوكليس أنها تمثل ذلك الصراع الذي نشأ بين القوى الاجتماعية التي أدت إلى تحطيم الأشكال البدائية للوجود، وإلى ظهور المدينة الإغريقية.

ويعد «هيجل» انعكاسات لصراعات طبقية بين طبقة الأشراف وطبقة العامة في الدراما الإغريقية حتى في جانبها الغيبي. ففي «المستجبرات» لإسخيلوس معالجة بعض المشكلات الاجتماعية والثقافية والسياسية، فهو يندد بالزواج القاتم على الإكرام، ويشهد بعبء حماية الصغار، ورعاية المنهزمين، كما أنه ينادي بضرورة أخذ رأي الشعب في كل أمر من أمور الدولة.

كما يعتقد أن الفرق بين موقف «سوهوكليس» السياسي وموقف «يوربيديس» إنما ينشأ أساسا من الفرق الطبقي بينهما، حيث استثنى «سوهوكليس» نظريته من اصوله الأرستقراطية، وتبنى وجهة نظر طبقته التطلعية، وهذا ما يظهر دعمه الفعّال للدستور الفعّال للديموقراطية. أما «يوربيديس» الذي كان أول من مزج في أعماله بين شخصيات من عامة الشعب وشخصيات نبيلة أسطورية، فإنه قدم في أعماله أناسا عاديين، قريبين في موقفهم الطبقي، وأسلوبهم في الحياة، وموقفهم منها، من موقف الغالبية العظمى من رواد المسرح في ذلك العين^(٢).

أثر المرحوم السياسي في المسرح الأدبي

ويذهب هذا الطيف إلى أن ما يقال هنا عن المسرح الإفرنجي ينطبق أيضا على المسرح الإمبريالي في أيرلندا. وهو وليام شكسبير. الذي أثرى المسرح العالمي على امتداد تاريخه فيها وسياسيا. وإذا سلمنا بهذه القضية، فإننا نجد هنا نظرة عامة تخضع للتأويلات المختلفة. وفي الوقت نفسه تنكر الخصوصية الشديدة التي يتمتع بها المسرح السياسي في مطلع القرن العشرين. ومع ذلك فإن الأعمال السياسية بالظهور الحديث كانت موجودة عند اليونان، ولكن ليس على هذا الإطلاق، وإنما تحديدا عند «أرسطوفانيس». وأكثر تحديدا في المرحلة القديمة التي أخذت تنقصر في المرحلة الوسطى (500-380 ق.م). بل إن الكوميديا اليونانية القديمة قد عرفت الخطاب المباشر الذي كان يعرف بالتياريسيس. ولم تكن الكوميديا القديمة تستمد موضوعاتها من الأساطير؛ وإنما كانت تعتمد على الأحداث المعاصرة، لكن هذه الجذور السياسية قد خبت في المرحلة الحديثة التي تزامنها «ميناندر» بعد «أرسطوفانيس». وقد انتقلت هذه المرحلة إلى الموضوعات الاجتماعية التي تنتمي إلى الشطر الأخير من القرن الرابع ق.م في الفترة الواقعة بين بداية القرن الخامس وأوائل القرن الرابع قبل الميلاد⁽¹⁾. وهي المرحلة التي كانت تتناسب وظروف المجتمع الروماني. حيث كان المسرح الروماني بعد ذلك يعكس التعبير الذي انتقلت إليه الكوميديا اليونانية الحديثة إلى أوروبا. وهو ما نلاحظه الكاتب

الفرنسي مولير. في القرن السابع عشر الهجري. وهو الحق أن المسرح السياسي بمفهومه الطبيعي المنحصر بدا من عند بوسان (1892-1976). فهو أول من طور هذا المفهوم عمليا أولا، ثم نظريا في كتابه المعروف باسم «المسرح السياسي». ويعد إلى «بوسانور» أيضا الفصل في إضافة هذا المصطلح إلى قائمة المصطلحات القديمة. ولا نستطيع الادعاء أن «بوسانور» هو صاحب صياغة المصطلح المسرحي، ولكن يعود إليه الفضل في أنه استطاع توليف هذه العناصر من المسارح المختلفة، وتركيبها في هذه الصيغة التي استخدم فيها أليات جديدة تطورت عند «برنولد بريشت» من بعده. لكن هذه الصيغة كانت تسعى نحو دور تحريري. والتوجه إلى الطبقة العاملة. سواء كان المسرح شعبيا، أم غير. من الصيغ⁽²⁾. وقد اقتضت وظيفة المسرح السياسي في ألمانيا الشرقية منذ الستينيات على مفهوم أحادي، تنصب كل اهتماماته على الطبقة العاملة فقط، وإغفال كل صراعات الإنسان المصرية الأخرى. واكتفى المسرح في ألمانيا الشرقية قبل الوحدة الأخيرة بالأهداف التوعوية للطبقة العاملة فحسب⁽³⁾.

وقد انتقلت ظاهرة المسرح السياسي إلى أمريكا عبر الأفان، من أمثال برنولد بريشت (1926-1998)، وإين بوسانور، وهانس رابنهارت (1923-1982). والتفريق عليه أيضا أن بريشت ذهب أبعد من «بوسانور» بصياغته للمسرح للتعبير الذي تجلّى فيه - بوضوح - كل العناصر التي تؤدي إلى الفوضى التي تقود إلى التغير العفواني. وليس القوران العاطفي. ومن هنا كان - بريشت - تأثير كبير في مسارح العالم. بما في ذلك مسارح الوطن العربي.

وقد ذهب «علي مقله عرسان» إلى أن المسرح السياسي الحالي منحرف بعيداً، تعود إلى العجز الفني، والضعف في الطروحات الإبداعية. وأن المسرح لم يتفصل قط عن السياسة بدءاً من المسرح الشرعوني¹³، وحقيقة الأمر فإن هذا الرأي بقدر ما فيه من إجحاف وضعيف، بقدر ما يتم عن سوء فهم لطبيعة الظاهرة المسرحية نفسها، عبر مسيرتها التاريخية وارتباطها بالمتغيرات السياسية التي تصاحبها متغيرات اجتماعية وأخلاقية وسلوك ديني، فكل عصر من العصور تعرض فيه وهذا شتاهراته التي أفرزت للذاهب المسرحية المتعددة المعروفة عبر تاريخ المسرح، ومن ثم يترج كل عصر الشكل اللائم لخصائصه، والقرن العشرين غلب عليه الطابع السياسي والاهتمامات السياسية، بما كان يحمل من طغيان سياسي، مع ازدياد نمو الوعي الإنساني، وانهيار إمبراطوريات وصعود إمبراطوريات جديدة، وتصاعد الأطماع الاستعمارية وحالات القهر الاستعماري، وسعي الإنسان نحو التحرر، كل هذه الظروف للوضعية كانت الخاضع الحتمي لهذا المسرح السياسي، الذي يحمل على عاتقه رسالة محددة، وقضايا معينة، ومن خلال توجه سياسي محدد يرضى ظروف العصور، كما ترضى تقنياته وأدوات تعبيره الثلاثة له.

وسوف نحاول هنا أن نتأمله أبرز التمرينات، وتحديدًا التمرين الذي جاء به د. عبد العزيز حمودة في كتابه المعروف بـ «المسرح السياسي»¹⁴، عبر توليد هذا التمرين آثاراً سلبية في الساحة النقدية، فترد في محاولاته لتفريغ المسرح السياسي بصرى بين المسرح السياسي ومسرح الإسقاط السياسي. ويرى أن الأول يستغل خشبة المسرح لفرض مشكلة محددة، قد تكون سياسية أو اقتصادية، مع إعطاء وجهة نظر محددة تجاه تلك المشكلة بهدف التأثير في الجمهور أو تعليمه، والحقيقة أنه اجتهاد طيب، ولكنه يقتصر إلى الدقة الأكاديمية¹⁵.

وفي مقدمته يفرق بين المسرح السياسي، ذلك الذي يحدد القضية السياسية بوضوح وبلا مواربة، وبين مسرح نجى، فيه الإسقاطات السياسية في الخلفية. الحقيقة أن هذا التقسيم يختص لا بجهاد د. حمودة، وإن كان المسرح السياسي بقواعده الكلاسيكية المعروفة أعمق من هذا التمرين وأشمل. وقد يكون مسرحاً سياسياً متكاملًا في حالة ما يسميه بالإسقاط. إذ عرض القضية بشروط المسرح السياسي، حتى لو استخدم ضمن الحيوان أو العالم الختاري (الخيالي)، أو أي وسيلة من وسائل الإبعاد الزمني أو المكاني، فإنه يصبح مسرحاً سياسياً، ولا وجود لفكرة الإسقاط السياسي، بل إن هناك كثيراً من الأعمال التي تعالج مشكلات بصورة مباشرة لا تنفي إلى المسرح السياسي بمفهومه الطلي، ونخرج من نطاقه.

هنا نحن أمام مسرحية سياسية أو غير سياسية، وقد مال د. إبراهيم حمادة إلى هذا التقسيم¹⁶، علماً بأنه يقتصر إلى الحجاج العلمية الدامغة، والدراسة اللغوية والدقيقة للمسرح السياسي.

نظر المسرح السياسي في المسرح المعاصر

والمرحح السياسي قد لا يهتم بأصول الأطر التي يستخدمها، حتى لو كانت أصعلا فنية سافهة، لكنه حين يعرضها يخطئها القواعد المسرح السياسي وأصوله، فتصبح مجرد مادة خام، أو مجرد لوحة افترقت من محتوياتها، واحتفظت بالإطار فقط، ليضع فيه مضمونا جديدا برؤية مختلفة. اللهم - إذن - ليس هي نوع المادة المستخدمة؛ وإنما هي كيفية عرضها. وبسبب سوء الفهم للمسرح السياسي، اعتبر بعض النقاد أن «بريست» مثقبي كثير، وذلك بسبب عدم فهمهم لطبيعة المسرح السياسي. فبالإضافة بعثوها المسرح السياسي خاما يمكن أن يصب فيه رؤية سياسية جديدة، ذلك لأن المسرح السياسي ثنائي - أولا - رسالة سياسية، قبل أن يتبنى أساليب فنية. أو أنه، بعبارة أخرى، استيقظ من الرسالة التي حدها لنفسه الأساليب الفنية التي تخدم هدفه لتوصيل رسالته، بشرط أن تكون هذه الرسالة مباشرة وواضحة، وترمي إلى التأثير في الجماهير من أجل توعيتها، واحتذابها إلى المعركة ضد الأفكار التي يمارها، وصولا إلى اليوتوبيا التي يطمحونها. ولم يكن الأمر إذن مجرد طرح أفكار - بقدر ما كان استنزافا الجمالير، وتحويلها على التوراة.

وقد استعان «هوبنما» و«تولر» و«مدمعا» و«مكتور» و«بريست» و«بيتر فليش» بعمليات فديعة، لا يفسطوها على الواقع. كما يظن أصحاب هذا التفسير؛ وإنما لكي يضعوا من خلالها أسس التفكير المسرحي التي هي هذه التوافيق التي تتكرر - بكل تأكيد - إذا توأمر لها القناع. إذن، ما المشكلة التي يعرضها المنظر السياسي؟ إن المشكلة التي يعرضها يجب ألا تكون من المشكلات المعارضة الطروقة التي قد تزول بزوال الزمن المؤقت أو الاستثنائي؛ وإنما يجب أن تكون المشكلة أسيلة في المجتمع، بمعنى أن تكون لها حضور في الماضي، وقد تتكرر في الحاضر، وتؤثر في المستقبل.

أما منهجه في معالجة هذه المشكلة، فإنه يعتمد على المحاور التالية:

أولا، أن تعالج من وجهة نظر حزبية، بمعنى أن تعالج من خلال فكر أيديولوجي محدد، وهذا يعطي انشاما للفكر، بحيث تعالج المشكلة نفسها من خلال أيديولوجيات متعارضة، ووفق مناهجها الفكرية.

ثانيا، لا بد من تعميق وعي الجمهور بحقيقة المشكلة.

ثالثا، تصبح المسرحية ضعيفة سياسيا أو فاعلة، إذا اكتفت بعرض المشكلة فحسب؛ وإنما لا بد لها أن تضع تصورا مقبولا لحل هذه المشكلة وفق البرنامج الفكري.

رابعا، اكتشفت هذه العناصر، حتى لو استخدمت غالبا من التيمات أو الحيوانات كوسيلة لعرض المشكلة، تصبح المسرحية في هذه الحالة مسرحية سياسية بالدرجة الأولى.

أكبر دليل على ذلك هو التصور نفسه الذي استخدمه الدكتور حمودة ليدال على وجهة نظره من ناحية التفرغ، حيث استشهد بمسرحية «الفنية قول

لورينيانيا - austriaches Popanz Gesang vom- (البرنغالي) التي ترجمت وعرضت في مصر باسم «الغزل» وترجمها د. حمودة بأنجولا. إذ تعتبر هذه المسرحية - نفسها - دليلاً على بطلان هذا التعريف.

لماذا يكتب بيتر فايس، عما يشغله الاستعمار البورنغالي في أنجولا، في حين أن سور برلين الذي قسم المدينة لا يبعد عنه أكثر من بضعة أمتار؟ هل كان يريد أن يسطط على ما يحدث في المجتمع الألماني؟ مع أن الكاتب قد استشهد بهذا النموذج على أنه من النوع السياسي الثوري. حيث قال: «لمسرحية بيتر فايس نجاحها بقدر ما تحققه في الجمهور من ثورة تضاهي إلى مشاركة المعتلين في التشيد النهائي. هذا هو قمة النجاح الذي يشهده المسرح الفعلي».

والحقيقة أن هذا ليس مقياس نجاح المسرح السياسي؛ فتجتاح هذا المسرح ليس في محرو أن يثير الجمهور في مشاركة المعتلين في الغناء، وبعد أن يطرخوا من المسرح يتغير الموضوع برؤيته من رؤسهم، وكأنهم نفسوا عما في صدورهم من شيط. واستراحوا، ثم ذهبوا إلى بيوتهم هائكين يلعبون بلوم هاتن، ولم لا فلد أدوا ما عليهم.

أما التجتاح الحقيقي، فهو طرح المشكلة في ضوء النهج الفكري المحدد، والأطمشان على مدى وصوله إلى المثقف، مما يؤدي إلى تعميق وعيه بها، وإقتراح حل لهذه المشكلة يستلزم فيه التفكير في الأمر، ومساعدته على اتخاذ موقف، محمد توفيق هذه المشكلة.

ومطلقات المسرح السياسي الألماني تختلف كل الاختلاف عن مطلقات المسرح الأمريكي، التي نبث فكرته بهدف تقديم مساعدة اقتصادية للمعتلين من جراء الأزمة الاقتصادية التي اجتاحت العالم بأسره منذ سنة 1929 حتى سنة 1933. إلى أن تكون عموماً سياسية تلك التي انطلق منها المسرح السياسي الأمريكي. بقدر ما كانت هموماً فرضتها ظروف اقتصادية مؤقتة اجتاحت العالم كله وليس أمريكا فحسب، فتجأت فكرة تشغيل المعتلين الماطلين، أي تبعث من أجل فئة محدودة من الناس، فاستهلكوا طاقاتهم فيما عرف بالمسرح الصحيفي الحبة، وهو عبارة عن مسرحية للأخبار، وعرضت للمشكلات التي هم أكبر عدد ممكن من الناس، وفي زماننا هذا - مثلاً - تكلف الصحف بتشاطر كرة القدم، أو موجة أغاني الفيديو كليب، لأنها هم قطاعاً كبيراً من الناس ولا سيما الشباب، لكننا لا نستطيع أن نقارن هذا بالمسرح التسجيلي لجرد أنه يحتوي على أخبار حقيقية، لأنه - ببساطة - لا يلمس في عمق المشكلة بالشرط التي أسلفنا ذكرها.

وعبرما، فقد أثبتت التجربة أن الطموحات الكبيرة لرجال المسرح، الذين تصوروا إمكان تغيير وجه العالم عن طريق المسرح، كانت نوحاً من الإبراف في الأحلام، فأنكروا أن المسرح لا يمكن أن يكون دواء لكل داء، ولا يمكن حل كل المشكلات الجوهرية لهذا العصر انطلاقاً من المسرح، كما كان يحلم بعضهم⁽¹⁾.

الأندلس الأندلسية للعصر الأندلسي: نظرية تكوينية للغة الأندلس الأندلسية

عصر العصور الوسطى في ألمانيا

بدأ في القرن السابع لتصوير القبائل الجرمانية الغربية. واختتم ذلك بفضل جهود «كارل الكبير» و«لودفيغ الثاني». وأصبحت المسيحية صلة الترابط سياسيا بين الجرمانيين الغربيين بعض الوقت. ودخلوا بفضل التعاليم المسيحية في اتصال مع عالم فكري جديد. هو عالم الحضارة الإغريقية والرومانية. وكان لهذه الأحداث أثر حاسم في الشعر الجرمانى أيضا. فعملت الكنيسة على الحد من التأثير الوثني. وأخذت التعاليم المسيحية تحتل مكانه. وتلاشى صوت المنظمين القدماء لكي يحل محلهم رجال الدين. فكانوا حملة الثقافة. فاشتهر كثيرون منهم بالتشاط. وقاموا بالتأليف وقدرى الشعر. حتى صار شعر تلك الأيام يوصف بالشعر الديني. وكانت الأديار تعد منبع الثقافة في تلك الأيام^{١٣}.

وهكذا أصبحت حال الشعوب الجرمانية من حال المظالمات الأخرى في العصور الوسطى. يسيطر عليها الفكر الديني ورجال الكنيسة. وتوقفت الكنيسة في الحياة العامة للناس حتى أصبحت صاحبة السيطرة واليد العليا. فربط الناس وتكبل حركتهم إلى حد بعيد. مما أدى إلى كم الأفواء. والصفط على حرية الرأي. والقيود الآرام إلى أقصى درجة. ولم تكف بذلك. وإنما سمعت لنفسها بأن عبثت تقاس أبعاد الحياة. وجعلت من الآخرة الهدف الوحيد لهم^{١٤}.

وحاول الإنسان أن يتخلص من قبضة الكنيسة الحديدية. وقد أثمرت هذه المحاولات تحركات عدة في مجالات متعددة ميزت ألمانيا في هذه الفترة. وأكسبتها خصوصية عن مثيلاتها من الدول الأوروبية الأخرى. منها

١- تيارات الإصلاحات الدينية: ومن أبرز هذه التيارات تلك الحركة التي قام بها «مارتن لوتر» (١٤٨٣-١٥٤٦). مؤسس حركة الإصلاح الديني في ألمانيا. وكانت خطواته الرئيسية والمهمة هي توحيد اللغة الألمانية من اللهجات المختلفة لها. وتحديد لغة أدبية منها (اللهجات السوابية أو الشوابية. لغة سكسونيا العليا).

٢- البحث عن لغة موحدة تفهمها كل المظالمات الألمانية: ولم يستطع القيام بهذه المهمة غير «مارتن لوتر». الذي قام بترجمة كاملة للإنجيل. علما بأنه كانت هناك ترجمات كثيرة مكتملة للإنجيل لكنها لم تكن ترجمة مباشرة من الإنجيل الأصلي. كما كانت الترجمات السابقة عليه تحتوي على أخطاء كثيرة. بالإضافة إلى ركازة الإنشاء.

وأهم إنجاز يستند إلى «مارتن لوتر». في تلك الفترة أنه قد استعان بالنصين العبري واليوناني. ونقلهما إلى لغة الدواوين السكسونية. حيث استخدم أغلب القواعد الرسمية للمول بها في إمارة سكسونيا. هذا بالإضافة إلى الألفاظ الجديدة التي أضافها من صنفه^{١٥}.

٢- لقد شجعت حركته الإصلاحية الملاحين على استئناف ثوراتهم ضد الكنيسة والإقطاع في النرويج وأوستريا وهولندا وبلجيكا. وهي عبارة عن سلسلة من الثورات قام بها الملاحون فيما بين سنتي ١٥٢١ و ١٥٢٥م. وكان قد سبقها ثورات أخرى قبل ظهور الحركة النرويجية، ولكن هذه الثورات الأخيرة بالذات تعبرت بأنها أشد عنفاً وكبر خطراً.

وكانت دعوة «لوتر» إلى الحرية والإنسانية والإخاء الجرماني قد استمالت الملاحين. فاعتقدوا هذه الآراء، واعتبرتهم مهاجمة «لوتر». لرجال الكنيسة الذين كانوا يشكلون منهم مر الشكوى، بسبب إصرارهم في فرض الضرائب والرسوم تحت مختلف الأسماء والفئات. ويلاحظ أن «لوتر» كان يفاخر بأنه يتحدر من أبوين اشتغلا بالفلاحة، وكان يدرك النظام التي نهال عليهما.

وقد وضع الملاحون بياناً بمطالباتهم في مارس ١٥٢٥ في طلبوا فيه بإلغاء ربح الأرض، وتعدد القيم الإيجارية للأراضي تحديداً عادلاً. وقصروا ضريبة العشور على الحبوب فقط، وتعدد الخدمات الإقطاعية التي يؤديها الملاحون للأسياد الإقطاعيين، ولقهر حق صيد الأسماك في الأنهار والنفوس التي يعملون في فلاحتها. وحق صيد الحيوانات في الغابات، ومنع كل جماعة الحق في اختيار القسيس وتعيينهم في الكنائس، والأساقفة في الأبرشيات. وقد طالب الملاحون بأن تشارك مطالبهم في نشر «الكتاب المقدس» مطالبين بإبراز العاقل من الإنجيل على أنهم الرعاة، وقالوا: «لن نكون بعد اليوم صبيحة» لأن المسيح وملائكته أحلوا ١٢%.

وقد تمكنت الثورة الفلاحية من الحصول على انتصارات مباعدة في مراحلها الأولى، فسقطت مدن في أيدي الثوار. ولكن «لوتر» لم يلبث أن تنكر للملاحين، برغم معرفته ما يمانونه من ظلم، ومعرفته مدى عدالة مطالبهم. فقد خرج من مخبئه بؤاب النبلاء على الملاحين، وهدوهم إلى مقاومة الثورة بالثورة. ووصف الملاحين بأنهم «الملاحون المخربون الذين يسفكون الدماء، ولم يستطع أن يرتفع من مستوى الإصلاح العنفي المحدود إلى مستوى الإصلاح الاجتماعي العريض. ولم يكثر إلا لشبه واحد، وهو أن ثورة الفلاحين تهدد مذهبه الجديد بالخطر في بداية انتشاره. وقد ثرب على موقفه هذا أن اجتمعت قوة النبلاء والفرسان ضد ثورة الملاحين، ثم انقلب ميزان الثورة ضد الملاحين حين تلغى الإمبراطور شارل الخامس، لحاربتهم، بعد أن أنزل الهزيمة بملك فرنسا «فرنسوا الأول» في معركة مابايا، في فبراير ١٥٢٥م. وظل تشجيع «لوتر» إجراءات القمع الوحشية ضد الملاحين النقطة السوداء في تاريخه»^(١٢).

٣- على الرغم من خيانة «لوتر» للثورة الشعبية إلا أن حركته الإصلاحية لم تحل من إيجيديات، وخاصة فيما يتعلق بالأدب الأثني، ذلك أن ترجمة «لوتر» للكتاب المقدس (العهد الجديد عام ١٥٢٢، والعهد القديم ١٥٢١) تركت بعد ذلك بصمات واضحة على اللغة الأدبية،

يوم المسرح العالمي في المسرح الألماني

حيث لم تكن ترجمته تستند إلى التصور العبرية والإسرائيلية فحسبه بل تجلت في أسلوب ألماني رصين وشعبي، وكان أثرها بالغاً في أسلوب الكتاب الألمان اللاحقين وأعمالهم. كما اعتدج «لوثر» بعض الموضوعات الإنجيلية لصالحياتها للأداء المسرحي. مشجعاً بذلك كثيراً من كتاب المسرحية ليكتبوا مسرحياتهم بالألمانية كوسيلة للتعليم اللوثرية. كما شرعت الألمانية تحمل بالتوزيع محل اللاتينية هي لغة الأدب والمسرح.

وبدا يزداد استعمال اللغة الألمانية، خاصة في المشاهد القسرية في المسرحيات الدينية، والتي لم تكن بتصوير حياة الأوغاد، والضعف الإنساني.

كما لا ينكر أحد أيضاً أن حركة «لوثر» قد ساعدت على التخلص من ديول القرون الوسطى، وعملت على بدء العهد الجديد، وعملت لتشر الأفكار الإحيائية.

التفاهة التي تظهر في العصر البسيط

عرفت ألمانيا الشعر الدرامي التمثيلي في القرن العاشر من خلال رجال الكنيسة في الموضوعات الدينية، فقد عمد رجال الكنيسة إلى تنظيم المشاهد التمثيلية الصغيرة داخل هياكل الكنائس في مناسبات الاحتفالات الدينية الكبرى، وعلى الأخص في أيام عيد الميلاد، وعيد الفصح، لإكساب هذه الاحتفالات الكنسية بعض الحيوية.

وانتهى الأمر إلى خروج التمثيليات عن نطاق الكنيسة والاحتفالات الدينية، وتطور هذه المرحلة معزولة بالتأثيرات رجال الدين في المبدأ عندما بدأت التمثيليات الهزلية تظهر، وتسلم مهمة التمثيل أفراد الشعب وبنديات المدن، وأصبحت المسارح ملك الخاصة⁽¹⁾.

ويرجع تاريخ أقدم تمثيلية قدمت عن عيد الفصح إلى منتصف القرن الثالث عشر، وتمثيلية «إنسبروكر» (Innsbrucker) التي يعود تاريخها إلى عام 1391 (نهاية القرن الرابع عشر).

كما ظهرت تمثيليات «ليلة الصيام»، وكانت تعرض منذ بدايتها باللغة العثمانية، وكانت تحتوي على مشاهد بها كثير من الفحش والإباحية المتاحة قبل الصيام، وهي مسرحيات تنبع نوعاً من الكبر قبل الصيام، وكان من أبرز كتاب هذه المرحلة الإسكافي «هانز زاكس» الذي يعد أب المسرح الألماني.

الحركة هانز زاكس (1494-1567) أو المسرح الألماني

ولد «هانز زاكس» في نورنبرج، في الزمن الذي كان يعيش فيه «أكبريشت دور» و«بيشر فيشر». وتعلم في المدرسة اللاتينية، وعمل في عام 1509 على تعلم حرفة صناعة الأحذية. وقام أحد النماذج بتعليمه نظم الشعر الحرقي، وبعد أن أنهى تعلم هذه الحرفة أخذ يطوف في المدن والقرى، وبعد أن أمضى نحو خمسة أعوام في التجوال والتقل، افتتح حائناً لصنع الأحذية في مسقط رأسه، في مدينة نورنبرج.

كان «زاكس» يقف ليس موضوعات الأشعار التي نظمها من مختلف المصادر والمبادئ، كالخرافات والأساطير، والإتميل، والكتب الشعبية^{١٢٢}، كما أخذ في وضع التمثيليات لثقة الصوم، وغير ذلك من التمثيليات الأخرى، وأبدع في تمثيليات لثقة الصوم، وبما بها من المستوى البسيط إلى مستوى عالٍ ورفيع.

وحقيقة، كان «هانز زاكس» من أكثر مؤلفي عصره إنتاجاً باستثناء «لوتش» نفسه، وقد أجاد أكثر ما أجاد في الفكاهة الشعبية، وفي مسرحيات لثقة قبل الصيام^{١٢٣}، ومع ذلك لم يكن «زاكس» مدعاة فخر للألمان، وكثير من المراجع الألمانية تستقطه من حسابها، مع أنه يعد أبا رسمياً للمسرح الألماني الذي كانت تهيمن عليه طبقة الحرفيين^{١٢٤}.

الفرة التنقيطية الحديثة

نشأت الفرق التمثيلية المحترفة في فرنسا وإنجلترا وإيطاليا، قبل أن تظهر في ألمانيا بزمان طويل، وأخذت فرق التمثيل الأجنبية المحترفة تجوب أنحاء ألمانيا في نحو عام ١٥٦٠م، ولتقوم بإحياء الحفلات التمثيلية فيها^{١٢٥}.

وكان أهم تلك الفرق التمثيلية التي لعبت دوراً كبيراً في ألمانيا، هي الفرق المحترفة الإنجليزية التي كانت تسمى نفسها **بالكوميديّة**، وراحت تقوم بالتمثيل في نحو عام ١٥٧٦م طيلة قرن تقريباً، وكان يقول عليّ ميشاكو: «تمثيلياتها في بلاطات القلوك والأسماء - وعلى الأخص في هيسن وبراونشفايغ»^{١٢٦}، وفي سنة الرايخ الكبرى كان المسرح الإنجليزي يحتل المراكز، وعند عام ١٦٠٥ أخذت هذه الفرق تقوم بالتمثيل باللغة الألمانية، واستعانت بممثلين ألمان، وكانت تمثيليات إنجليزية، ولكنها من النوع الرديء، وترجمتها الألمانية ركيكة أيضاً، وكانت هذه الأعمال يعجب عليها طابع الرقص والغناء والألعاب البهلوانية، وتعمل إلى تصوير العنف من قتل وسلب ونهب، وكان المهرجون يمثلون الأموال الرخيصة فيها، ولا شك في أن هذه الفرق الإنجليزية هي التي أدخلت التمثيل المسرحي إلى ألمانيا، ولكنها لم تستطع أن تمهد الطريق للدراما الألمانية القومية.

الأدب الألماني في عصر النهضة

يعود سبب تأخر النهضة في ألمانيا - حقيقة - إلى دعاة الإصلاح الديني، الذين تبين أنهم كانوا من أعداء الفنون ولطوبوها، وأنهم صيروا كل اهتمامهم في الأمور الفكرية بغية تحقيق الإصلاح الديني، من دون أن يتركوا مكاناً لتطوير الفن في ألمانيا، بل أكثر من ذلك، فقد صعد المسرح للتأرجح بين المذهب البروتستانتي والمذهب الكاثوليكي إلى حرب الثلاثين سنة (١٦١٨ - ١٦٤٨) التي سبغت المحار، ولم ينج منها سوى تلك الشعب الألماني^{١٢٧}.

أيار - تم 2004

هذا هو السبب المباشر الذي جعل النهضة تزحف إلى ألمانيا بخطى خفيفة، وبإيقاع مختلف تماماً عن نظائرها في الدول الأوروبية، إلا أن الإنجازات التي قامت في ألمانيا، وإن كانت على هترات متباعدة، كان لها صداها، ليس على صعيد ألمانيا وحدها، وإنما على صعيد العالم بأسره مثل الحركة الثورية، وكذلك اختراع الطباعة ذات التوحيات المتحركة نحو عام 1470، والتي أحدثت ثورة في الطباعة والأدب.⁽¹⁾

وكان «جوتنبرج» (1469 - 1474م) قد اخترع الطباعة بالحروف المصنوعة في منتصف القرن الخامس عشر. فأزال العقبات في سبيل انتشار العلم ووصله إلى عامة الشعب، وسهولة تداوله بين الشعوب الأخرى. وكان الكتاب المقدس أول كتاب طبع بهذه الطريقة في سنة 1485م. وبذلك لم يعد مخطوطاً محبوساً في حوزة رجل الدين الذي يتولى وحده التفسير. بل أصبح كتاباً من الكتب المتداولة في كثير من البيوت.⁽²⁾

ومن الشخصيات التي لعبت دوراً مهماً أيضاً في نقل الأفكار الإحيائية إلى ألمانيا يأتي في المقام الأول «كارل الوايغ» الذي أسس الجامعة الألمانية في براغ عام 1409، والتي أخذت على عاتقها حمل القسم الأكبر من مهمة نشر الإحيائية، ونشجع بعض العلماء الألمان الكبار لهذه الحركة الجديدة، مثل «نيكولاوس فون كوس» (1401 - 1474)، و«براسموس فون روتنهام» (1463 - 1491)م وجعل عدد من العلماء الإيطاليين هذه الأفكار الجديدة إلى ألمانيا عبر جهات الألب كما دخل بعض الألمان الجامعات الإيطالية، وحصلوا معهم الثقافة الجديدة التي تلقوها في إيطاليا إلى ألمانيا، وهكذا انتقلت النهضة إلى ألمانيا عبر إيطاليا.⁽³⁾

وأخذ الفرد يلمس الأثر الإنساني في المسرحية بصورة أكثر مباشرة، حيث نشأ تقليد درامي حيوي كجزء من التبرامج الجامعية. وأخرجت هزلبات روحانية، ومسرحيات لاتينية، وضعها كتاب حديثون، للتهذيب الأخلاقي وتعليم الفصاحة. وكانت هذه المسرحيات مختلفة اختلافًا بينا عن الأنواع المسرحية الوسيطة التي تطورت منها مسرحية القرن السادس عشر في المقاد. ثم تحولت هذه المسرحية اللاتينية فيما بعد إلى خدمة الإصلاح الديني.

ومن أهم إنجازات المصور الوسطى الأدبية أيضاً ظهور كتاب قصص شعبي مجهول المؤلف عنوانه «تاريخ دكتور فاوست» الذي قيل عنه إنه كان مسرحاً يعارض السحر الأسود والشعوذة، وقيل عنه أيضاً إنه كان باتماً حائلاً في السوق. وقد انتشرت الخرافات التي تدور حول شخصيته، وظهر هذا الكتاب في سنة 1587، كان له تأثير كبير في الأدب الأوروبي. ولا ننسها المسرح الإنجليزي. حيث زارت ألمانيا وقت ظهور هذا الكتاب طريقة إنجليزية أثرت في المسرح الألماني بعروضها للمسرحيات المعاصرة، وتأثرت هي الأخرى بهذا الأدب الشعبي.⁽⁴⁾

يوهان كريستوف جوتشيد (Johann Christoph Gottsched) (1700 - 1766)

الشاعر والنقاد والأستاذ الجامعي ورحلة البحث عن الهوية المسرحية الألمانية جاء القرن الثامن عشر بهزاج التطوير، وبداية رحلة الوعي النفسي، والبحث عن الهوية المسرحية الألمانية التي فُجِرت أرسطو ألمانيا (جوتشيد).

كان النشاط الأدبي والمسرحي في ألمانيا - شأنها شأن بقية الدول الأوروبية - غارقاً إلى أذنيه في المسائل الدينية، والناشيد الفروسية، وتمثيلات «ليلة الصياد» (Festschpiel). ولا غرابة في ذلك، فقد خرجت هذه المسرحيات من رحم الطقوس الدينية في بداية العصر الوسيط، ومن هنا اكتسبت هذه المسرحيات الصفة الشعبية. وظلت هذه المسرحيات تكتب جنباً إلى جنب مع التراتيل والأغاني الخاصة بعيد ميلاد المسيح، وكان معظمها يكتب باللغة اللاتينية، وكان يوزع على الجمهور ببرنامج للمسرحية باللغة الألمانية.

وظل المسرح الألماني ينحصر في عملتي التقليد والاقتباس من المسرح الإنجليزي إلى أن ظهر على الساحة النقدية «جوتشيد»، الذي كان يعمل أستاذاً في جامعة مكوينيكسبيرج. ثم استند إليه في جامعة «هيمسج» كرسي استاذية الفلسفة والفن الشعري.

كان «جوتشيد» يسعى إلى إدخال الإصلاح على الشعر الألماني، فوضع قواعد الشعر وجمعها في عام 1729 في كتاب «نقد الفن الشعري» وكان يقترح التمسك في الأعمال الدرامية على مبادئ كتاب الدراما الإغريق والرومان والكلاسيكيين المسرحيين (كروني وأراسين وموليير)، وطالب بأن تكون الأعمال الدرامية التي تمثل على المسرح ملتزمة بالوحدات الثلاث «الزمن، المكان، والوضع» المنسوبة إلى أرسطو. علماً بأن أرسطو لم يوصي بعصر وحدتي الزمان والوضع.

وحاول «جوتشيد» أن ينفذ الشكل التمثيل من اقتحام المخرجين الهزليين والضحكين، لذلك العناصر التي أدخلتها الترويق الإنجليزية على المسرح الألماني.

ونجح «جوتشيد» حقاً في إزاحة الضحكين من المسرح، كما أزاح الأوبرا أيضاً من المسرح، فهو لا يبعد الجمع بين الشعر والموسيقى والرقص. وكان يطالب بأن تقتصر وظيفة الشعر على التواحي التروبية والأدبية. ويمكن القول إنه جمع ميوعة الدراما في عهده، وطروجهما عن معناها الأصلي، وسجل له التاريخ كتابه في سبيل صفاء اللغة الألمانية ووسوعها في التعبير، وإزاحة الضحكين والمخرجين الذين تسببوا المسرح الألماني لمدة ثلاثة قرون.

كما استطاع «جوتشيد» بين عامي 1723 - 1740 القيام بإصلاحات أدبية في «هيمسج» تتفق والكلاسيكية الفرنسية في القرن السابع عشر. وقد كانت هذه الإصلاحات ترمي إلى تنقية المسرح من الشوائب، ووضع القواعد التي ينتج على أساسها الأديب الجيد. إلا أن القيود التي وضعها «جوتشيد» سرعان ما واجهت مقاومة من طائفتين سورسوين، هما «ج.ج. بودمر» و«ج.ج. بريتنجر» إذ أصركا على أنه لا يجوز العقل أن يسيطر على الخيال.

أيار اليوم المصادف مع المسرح الألماني

ويعد «جوتشيد» - على أي حال - أول منظر ألماني خلال عصر التنوير، لوجه بلقده إلى المسرح، وهاجم المسرح الأوبرالي، والتعمهيات الأرتهالية الشعبية لما فيها من ألفاظ منقطة منكفة، ومن خيال واسع غير منضبط، كما حاول أن يرتقي بالنموذج الشعبي الليندل، عن طريق استخدام اللغة المنصحي، التي كان يعتقد أنه عن طريقها يمكن أن يوجد بين العقل والنقل، وصولاً إلى أسلوب في كتابة الدراما يتفق وقواعد التعبير الشاعري، وإن كانت أفكاره هذه عن الشعر ليست أصيلة، كما أنها منقولة عن «كتاب الشعر الألماني» الذي وضعه «مارتن أوبنهايم» (Martin Opitz 1624 - 1629) قبل مائة عام، إلا أنه استطاع أن يوظفها في خدمة الدراما والمسرح.

لقد نادى «جوتشيد» بالوحدات الثلاث كضرورة للدراما، وطالب بحصل الأنواع بين المأساة والكهال، باختصار، أراد تطبيق القواعد التي اعتقدها شراح عصر النهضة في إيطاليا على الكتابة المسرحية، ودعا إلى الاستعانة بالطرافة، أو الحكايات الشعبية، أو أبطال التاريخ كموضوع للمأسي، وطالب بتقسيم المسرحية إلى خمسة فصول متساوية.

ورضع «جوتشيد» نموذجاً لهذه الإرشادات الصارمة، عندما كتب نموذجاً سنة 1721 تحت عنوان «كتاتوا على فراش الموت»، وقد اقتبس موضوع هذا النموذج التطبيقي من مسرحيتين معاصرتين تحملان العنوان نفسه، وهنك التاريخ - مع ذلك - أن هذه المسرحية قد صادقت نجاحاً جماهيرياً كبيراً⁽³⁷⁾.

جوتشيد إلهاماً لـ Lessing (1719-1781)

كانت بدايات «ليسينج» تحت تأثير أفكار «جوتشيد» لكنه سرعان ما نفرد طريقاً، وتحرر منها، ولم يتوقف عند هذا الحد، بل إن الأمر قد تطور إلى حد الهجوم الضار على «جوتشيد» ودوره في تطوير المسرح الألماني، حيث يقول في سنة 1759: «يهدى نقاد الأدب أن لا أحد يستطيع أن ينكر أن الفضل الأكبر في تطوير المسرح الألماني يعود إلى السيد الأستاذ جوتشيد، ومن هنا أقول إنني أنا هو ذلك الـ (لا أحد) لأنني أنكر هذا الادعاء، وكما كنت اتعنى لو أن جوتشيد لم يتدخل في شؤون المسرح إطلاقاً⁽³⁸⁾».

وبينما كان «جوتشيد» يثقل بالكلاسيكيين الفرنسيين «كورني» و«راسين» و«موليير» فرد «ليسينج» يتهرب إلى «شكسبير»، ويعتقد أنه أقرب إلى الذوق الألماني.

وقد أوضح «ليسينج» - في مقالاته النقدية، التي تبلغ الاثني والخمسين مقالا - سوء فهم الكلاسيكيين الفرنسيين لكتاب أرسطو «فن الشعر» بالتمسك المتزمت للوحدات الثلاث، وأن شكسبير أقرب إلى روح أرسطو منهم⁽³⁹⁾.

لقد كان «ليسينج» مهتماً بالحيوية والنشاط، مطبوعاً على الكفاح، ومفكراً بعيد التفكير، وبحالاً لا يكال ولا يمل، كتب في فترة السنوات الثلاث التي أمضاها في هامبورج كتابه المعروف

«الدراماتورجية في هامبورج» (١٧٧٢ - ١٧٧٩). كما عمل بها (دراماتورج) لمدة عام ونصف. وكان واضحاً حينها في نقده إلى درجة العنف. ويذكر له قوله عن المسرح الألماني سنة ١٧٦٠، «نحن لا نملك مسرحاً، نحن لا نملك ممثلين، نحن لا نملك جمهوراً».

وعلى غرار «جوتشيد» كتب «لويسينج» في عام ١٧٥٥ أول مراجعته لدراماتورجية ألمانية، هي مسرحية «الآنسة سارة سامبسون» تطبيقاً لنظريته. وتأثيرها أثار العاصفة والانتفاخ، منها مما فيها النموذج الإنجليزي الذي تأثر فيه بـ «جورج ليلو» (George Lillo) (١٧٦٢ - ١٧٣٩) الذي كتب على غرار «شكسبير» مسرحية «الجزر من لندن» وعرضت في لندن عام ١٧٣١.

ولقد الأساليب الكتمية «لويسينج» شهرة واسعة من خلال كتاباته النقدية. بل إنه أول ناقد ألماني يحظى بسمعة كبيرة في أنحاء أوروبا. وقد تطوع لويسينج إلى النموذج الإنجليزي بدلاً من النموذج الفرنسي لإحياء المسرح الألماني. وكانت مسرحياته أعمالاً رائدة في هذا المجال^(٢٠).

ومن أبرز إنجازاته جهوده الكثيفة التي ألمت بإنشاء المسرح القومي في هامبورج سنة ١٧٦٢. وبهذا الإنجاز استطاع أن يجعل الفرق للتمثيل بالاستقلال. بعد أن أصبح لها مكان لعرض فيه أعمالها بعد طول الترحال والتجوال^(٢١).

وأهم ما يعزى إلى لويسينج - غير أن الأدب الألماني أصبح قديماً كبيراً بتدخل جهوده النقدية والإبداعية، ميزته بوضوح عن المراجعات الضعيفة للنصيب الأول من القرن.

وجاء «شيلر» من بعده (١٧٥٩ - ١٨٠٥). واستكمل لويسينج المراجعته المراجعية الألمانية بمسرحية «القصص» (١٧٨١).

ولم يختلف «جوته» (١٧٦٩ - ١٨٣٢) أيضاً عن هذا التركيب. بل إنه ضد قلب في عبارات صده، وأسهم فيها بإبداعاته. وكان في البداية ضد التكملة على يد «جوتشيد» في مدينة «لويسينج». ثم «جوته» أشبه بـ «لوثرين الحكيم» عندما، إذ عاصر ليرات فنية كثيرة، وأسهم فيها بإبداعاته. ففي فترة الكلاسيكية الجديدة - سنة ١٧٧١ - ظهرت أول دراما كلاسيكية له «إليزابيثا» - وهي تتناول مسألة الإنسان الذي يتأرجح بين الإقبال على الحياة والشك في حدود الإيمان. كما عاصر الرومانسية الألمانية. وهو مرحلة التطوير. ثم دخل مرحلة العاصفة والانتفاخ التي كان له تأثير كبير فيها. بل يعزى إليه الفضل في أنه هو الذي فتح الباب أمام المسرح في أدب العاصفة والانتفاخ بمسرحيته «جوتس هون بيرلينجن» (١٧٧٢).

وكانت وفاة «جوته» عام ١٨٣٢ الصدمة الدالة على انتهاء الحركة الإنسانية المثالية التي ميزت القرن الثامن عشر^(٢٢).

George Buchner (١٨١٣ - ١٨٣٧)

إن «شيلر» هو المحطة المهمة في طريق الوعي المياني والثوري. وبعد من أبرز كتّاب مسرح القرن التاسع عشر بوجه عام. ورائد الدراما الألمانية الحديثة.

تأثير الروح النافذة في المسرح الألماني

عرفت الفترة منذ سنة 187 - حتى سنة 188 - هي تاريخ ألمانيا باسم «ألمانيا الفتاة». وهذه الفترة هي التي يمكن أن نستشعر فيها البداية الحقيقية التي أخذ فيها تيار الوعي السياسي ينمو ويذهب بصوت عال في جنبات الأدب الألماني. ففي تلك الفترة جاءت أعمال الكاتب تنسم بالنقد الحاد للأوضاع الاجتماعية والسياسية بهدف الإصلاح. واهتم أدباء حركة ألمانيا الفتاة بالهجوم على الرقابة والكنهاج بالكلمة المكتوبة. وزاد في هذه الفترة الاعتقاد في الأدب كوسيلة لتغيير واقع الإنسان، حتى يصبح كائنا أفضل⁽¹⁾.

نبهت «بشنر» في هذا المناخ الثوري ونشرويه، وأصبح لديه اعتقاد واضح بضرورة التغيرات السياسية للفائدة للشعب. والتي لا يمكن أن يقوم بها أحد غير الشعب. وتأتي أعمال «بشنر» ترجمة حقيقية لهذه الأفكار. ومع أن «بشنر» لم يقدم غير ثلاثة نماذج - هي كل ما أنتجه في مشوار عمره الطوي القصير - حيث لوحي في سن مبكرة، وتحديدًا في الرواية والعشرين من عمره فإن هذه النماذج قد عززت أركان الدراما الألمانية وزلزلتها، وكان لها أثر واضح في الكتاب اللاحقين. ولا سيما الكتاب أصحاب النزعة الثورية والسياسية، ففي ملهاته «ليونيس ولينا» «هاجم - مضراوا - الأعمال ذات الأفكار القديمة، كما هاجم مثل غير الشابة لتحقيق، والأسلوب الحطائي الزائف، وكانت هذه الملهاة - بكل المقاييس - علامة مبرزة ومضيفة في تطوير المسرح الملحمي الذي سلكه ونهجه «بشنر». والمرحبة من ناحية الشكل والمضمون. تظهر بمواضع وعناصر أسهمت في صياغة المسرح الملحمي وبلورته.

كما تعد مسرحية «موت داننور» - التي تتناول موضوع الثورة الفرنسية، وتعمل مأساة الثوار البطولي لشخصيات الثورة الفرنسية - تعد مقدمة رائعة للمسرح التسجيلي، الذي سوف يصل إلى قمته عند «بيتر هابيس» فيما بعد.

وثاني راعته «فويتسك» ذلك الإنسان الذي همسه المجتمع، ويهمنه البيئة، وطمعته الأفراد. واستطاع «بشنر» من خلال هذه المسرحية أن يعري العسكرية الألمانية ونظامها القتل الذي يسهق الإنسان تحت عجلات. وقد عالج فيها «بشنر» أيضا مسألة تحطيم التاريخ للإنسان، وبطل إرادته. فـ «فويتسك» إنسان من الشعب البسيط يقع في حب امرأة، ولكن قوانين المجتمع تسحقه وتشل إرادته. فهو يحضر عن اتخاذ موقفه إيجابي، فيظهر على المسرح شخصية مطبقة، إذ إن المجتمع هو الذي يحدد مساره. ويرسم له الطريق الذي ينبغي له أن يسلكه. فبيدو «فويتسك» أحد ضحايا المجتمع البائسين. فيلجأ إلى قتل معشوقته. ويتصرف تصرف المجانين. لأن المجتمع لم يكن مستعدا لأن يفهم عواطفه. فيغزل السكون في صدر المرأة التي أزادها زوجة له. وقد وقعت أحداث هذه القصة في مدينة «اليسينج» في تلك الأعوام. ونفذ في فويتسك حكم الإعدام في سوق المدينة⁽²⁾.

ولا يصعب علينا في هذه المسرحية استنتاج تماثل «بشنر» السيماسي مع الطبقة الدنيا، خاصة في مشاهد النقيب والطبيب، حيث جسد لنا - في صورة قائمة - كيف يساء استغلال الإنسان، وذلك عندما حولوا «فويتسك» إلى مجرد حيوان اختزل، تحرى عليه التجارب الطبية. ويقيم لنا «بشنر» أيضا صورة للاتجاهات الاضرائية لمجتمع يتشأ فيه غير النالكين ويغدون مجرد أهداف لمصالح غريبة لم تعد مفهومة من قبلهم.

وقد استقى «بشنر» مادة مسرحيته من قضية تاريخية واقعية، وهي قضية حلال في إحدى وحدات الجيش بمدينة «لومسبيج» قتل سجنائه في ثورة غيرت، وقد نشب جدل في ذلك الحين حول ما إذا كان الحلال مبرروا أم لا. ويرى «بشنر» أن «فويتسك» محنون بكل تأكيد، ولكنه يرى العالم كله كذلك؛ لأن «فويتسك» يعيش في بيئة باردة لا إحساس فيها، في حين أنه لا يستطيع التحكم في نزواته نفسه.

«فويتسك» هذا لا يبدو إنسانا إلا في قدرته على التألم، وعلى الرغم من بدايته إلا أنه بالقبض إلى الوحوش التي سببت له هذه الآلام، نجده إنسانا جدا. إن «فويتسك» بإحيائه وعجزه عن التعبير، يعكس الإنسانية في أشد أشكالها جذلية، فهو الإنسان الطبيعي، من دون تعليم، من دون أخلاق، ولا يمكن تنويمه. وإذا يحضره رئيسه الكابتن، ملاحظا، عن حاجته إلى الضميلة، يرد عليه قائلا: «إن إنسانا من الناس لا يمكن أن يكونا يفسدين في هذا العالم... أو العالم الآخر. وإذا قرر لنا أن نصل إلى العلم، نعلمون أن العمل في أجهزة الرعد، بالنسبة إلى أمثال من ولدوا ضحايا بهذا الشكل تكون الأخلاق إضرارا، والضميلة من الكماليات».

ولا يمكن «بشنر» النظام الاجتماعي وحده مسؤولية يؤس «فويتسك» وإنما يرى أنه قد نشأ مع قوى ميثاقية، مع الحياة نفسها، إن المجتمع عند «بشنر» لا يزيد على شكل من أشكال الطبيعة، وهي الطبيعة يكون الإنسان مجرد وحش، وهي مدينة لللاهي يرى «فويتسك» أبناء عمه الطبيعيين على شكل فرد في ذي إنسان، أو حصان مدرب يوزي بالمجتمع. وعندما يصبح «فويتسك» موضوع تجارب طبيب، معن كانوا نواة التلاي يؤمن بأن الإنسان الطبيعي أصغر من الحيوان لأنه يستطيع أن يتحكم في بوله. عندئذ يسأل «فويتسك» على أحد الجدران - كما يفعل الكلب - حتى رأي هذا الطبيب عن حرية الإنسان وإرادته - مع أنه رأي محدود - يحد له نفيها في عصيان جسد «فويتسك» فالإنسان الطبيعي لا سيطرة عليه، والطبيعة ذاتها غرض وجنون واختلال.

ويستعين «بشنر» بعد ذلك، بهذا الإحساس بالاختلال، فيستخدمه في بناء المسرحية لغير التقليدي، فينتقل «فويتسك» انتقالا أصغر من حادثة إلى أخرى كالضريبة التي يجزها العنكبوت في نسجته. وإذا يزداد خيله إزاء حياة سجنائه، فتأبه حالة الانحراف التفسمي، ويصبح في قبضة الجنون، وتترادى له العملية الجنسية، عملية الطبيعة، في صور من الوحشية

أثر الوجود الطبيعي في المسرح الألماني

والجنس والقدرة، فيصبح: «لماذا لا يطفئ الله الشمس حتى يتكلم كل واحد فوق الآخر في فئادة، ذكرا كان أو أنثى، إنسانا أو وحشا، سيقطعونها في ضوء النهار، سيقطعونها أمامكم كما يفعل الذباب». هذه هي لغة الطبيعة، شهوة لا رادع لها، قووس وحشون، شهوة وحيل، وهي اللحظة التي يكتشف فيها جوهر الطبيعة، ويشرح في التصرف وفق هذا الإدراك المشرح، يقطع رقبة سمكة، وضعا أراد بعد ذلك أن يفعل يديه من الدم، إذا به هو نفسه يهرق، ويقوم بعض الأطفال بقتل النمل هي قسوة إلى ابن المرء الميتم هالكون: «أيه.. أمك ماتت» وتبدأ دورة اللا إنسانية من جديد^١.

ومع أن مسار الفرد تحده في مسرح «يشنر» قوى عاطفة تخرج عن نطاق قدرة الفرد، وبطولة الفرد ليست بطولة الإتيان بالأفعال والأعمال الكبيرة فتمتد بل هي بطولات الإحباط، وتحمل العذاب، والاستسلام للقوى الخارجية التي تحدد مساره. مع ذلك ترك بصمات واضحة في كتاب المسرح السياسي، الذين أخذوا عنه سخطه على النظام الاجتماعي هي أوضح مثال ضربه «يشنر» وهو مسرحية «فريتسك»، وإن كانوا قد تجاهلوا الجانب الليتافيزي في هذه.

جوان هابتمان (١٨٦٠ - ١٩١٦)

خطوة نحو المسرح الطبيعي

لقد وضع «يشنر» أساس الواقعية النفسية. كما وضع المسرح الألماني على اعتاب المسرح السياسي بشخصية السياسي وانعكاساته في معالجة الموت والجنون، و«فريتسك» وتخليه عن الشعر كصياغة مسرحية، وإحلاله التأثير محله، ويحمل «هابتمان» ميراث «يشنر» ويتقدم به خطوة أخرى نحو المسرح السياسي خارجا من عيابة المذهب الطبيعي الذي كان سائدا في عصره، والذي حقق انتصارات كبيرة بفضل المساعدة النقدية التي كانت توافقه.

والسرحية الطبيعية تمحورت في هذه الفترة حول صور العلاقات العائلية والعلاقات الشخصية. وقد وصلت هذه التوعية من المسرحيات إلى قمتها عند «هريك إيسن» (١٨٦٨ - ١٩٠٦)، و«سترنبرج» (١٨٤٩ - ١٩١٢)، و«ديتاس الابن» (١٨٦٤ - ١٨٩٥) وثلاث تجديدهات «هابتمان» على هذا النوع بمسرحيته الشهيرة «المنساجون» (Die Weber)، التي صدرت عام ١٨٩٢، والتي أبرز من خلالها استعمال طبقة البورجوازية الصناعية لطبقة العمال. وهذا النموذج رسا سميتة الدراما الألمانية على شاطئ المسرح السياسي. وكان «هابتمان» يمسار - في التجديدهات التي أضفها على السرحية الطبيعية - مواضع ومفاصل «فرائك هيداكند» (F. Wedekind) (١٨٦٤ - ١٩١٨)، الذي عارض النزعة الطبيعية في المسرح بأسلوب درامي

جديد، يتسم بالكفاء القصصي الذي يوجه اللوم إلى المجتمع. وكان المسرح عنده أشبه بمسرح يعج بالمخرجين والفنانين من ذوي المهارات المتعددة، تتخلله مشاهد واقعية وصامتة، ويسود مسرح «هيداكند» - بوجه عام - أسلوب المسرح الشعبي، فهو يستخدم في مسرحيته «نقطة

الربيع، التي نشرها عام ١٨٩١، أسلوب اللوحات المستقلة التي ترمز إلى مراحل متعددة للحدث الواحد، وقد عالج فيها الأخلاق البورجوازية القمعية لطبيعة الإنسان وأخلاقه. كما حاول استخدام المتروقات الاستعرافية لكي يؤكد أهمية الأسلوب الطبيعي، وأدخل أيضا الرقص، واستخدم الأقنعة والإشارات الرمزية. واتسمت هذه الحركات بطابع اجتماعي يعمل على السيطرة على الأوضاع الاجتماعية، على غرار فلسفة «برجسون» و«نيتشه».

ولكن أهم ما أخذ عليه من قبل النقاد هو أن مسرحه السياسي يفتقر إلى إدراك القوانين الاجتماعية والاقتصادية التي تحرك المجتمع، كما لم يستطع إدراك تناقضات المجتمع الألفاني في زمانه لكي يسلط عليها الضوء^(٣٠).

أما «هاوبتمان»، فقد أدخل تجديدات متعددة على المسرحية الطبيعية، لم تأت هذه التجديدات - في واقع الأمر - من ناحية الشكل، وإنما كانت في طبيعة العلاقات الجديدة التي اختلفت عن مناجات سابقه ومعاصره، فقد تخطت حدود العالم البورجوازي الذي كان الطبيعيون السابقون يتحركون عادة في إطاره، كما أنها تجاوزت حدود المجموعة المحدودة من الأشخاص، أو العلاقات المثالية المحدودة، ولكنها عالجت شؤون الجماهير التي تمثل طبقة معينة، فقد جعل في مسرحيته «النساجون» مواجهة صريحة بين طبقتين: طبقة العمال والطبقة البورجوازية ممثلة في نماذج وشرايط مختلفة، وكما تنفذ في خدمة البورجوازية الصناعية، باستثناء المدرس «فانكولر» الذي كان يبدى تضافعا مع العمال، ولا يحظى علينا - طبيعة الحال - تعاطف «هاوبتمان» الواضح في هذه المسرحية مع طبقة العمال التي حظيت بنفائته واهتمامه.

والحدث في مسرحية «النساجون»، يصور تجمع عناصر الثورة وتداعيا في نهاية الأمر بين عمال التسبيح المدممين في أولين مسرحية^(٣١) في عام ١٨٩١ - عالج هابنه هذه الحادثة في قصائده الدرامية من قبل - وأنه أحدث أكثر من حبكة، وذلك أول تجديدات هاوبتمان الرئيسية. «فالنساجون» هي أول الأمثلة لقصة في المسرحية الطبيعية التي تستخدم أسلوبا قوامه معالجة واقعية مشحونة تماما من الأفكار الطامسة بالحبكة، والتي تعبر بها الأشكال المسرحية الأخرى.

إن «النساجون» تكاد تكون خالية تماما من الحبكة والوقف، بتعريفهما الدقيق، والاستثناء الوحيد الممكن في هذا الصدد، هو قبل هيلز المعجوز على نحو عرضي^(٣٢).

و«النساجون» عبارة عن سجل متتابع لا تدخله المفاجأة أو التشكيك أو التعقيد، باستثناء تلك المواضع التي تثار فيها هذه العناصر بعمل العمل الجماعي لعمال التسبيح، فالتأثير المتبادل للأفراد، الذي يسمى بالتنوع والتعقيد، قد طرح هنا جانبا لتحل محله الجبرية الناشئة عن عمل طبقة بأسرها.

دور الوعي الجماعي في المسرح الألماني

وظيفة المسرحية هي تروية الأحداث الحقيقية. حيث ينتقل الكاتب بأحداث الثورة إلى قرية أخرى. ويدور الحدث في منزل عامل نسج آخر. في حين يتقدم العمال الثائرون في طريقهم إلى تدعيم منازل أصحاب الممل والمصانع. يقومهم في هذا العمل الجندي المتقاعد. في حين يقاتل العمال الجنود الذين أوقفوا لقمع الثورة. وفي خلال المسرحية كلها. وفي إطار هذا السجل المتتابع الصور. لا يبيع الحدث أساساً من مجرد أشخاص. بل من ثورة جماهير العمال وهم يسلطون من أعمالهم.

لقد صور «هاوبتمان» في هذه المسرحية الجماهير الحائرة. وأعطاهم البطولة. وهي التي أخذت المبادرة. لا شك في أن الوعي السياسي عند الجماهير محدود. ولذلك نجد أن أعمالهم الانتقامية عند أصحاب المصانع. ومعلومات السلب والتهب كلها رموز أفعال لم تؤد بالضرورة إلى تحسين أوضاعهم الاجتماعية. وإنما زادهم يؤس على يؤس. فقد كانت - إذن - خطوة في الاتجاه الخاطئ.

ومع أن «هاوبتمان» قد عيّد الطريق للمسرحية السياسية. وخطا فيها خطوة واسعة. إلا أن وعيه السياسي كان محدوداً. وقد تجلّى هذا في أنه لما قد صب اهتمامه على وصف الأوضاع البهيمية. واقتصرته نظرت السياسية على عرض المصائب المحدودة للعمال. ونجد أن الثورة العارمة التي تمكنت في ميونيخ الاستيلاء لم يدهشها في نهاية الأمر سوى تحفظات الرجل العجوز هوبز الداعية إلى الديمقراطية. حتى هذا الرجل الذي كان السير إيمان نراه يسقط برصاصه طائشة في نهاية المسرحية على يد الجنود الذين ألوا لقمع الانتفاضة.

وهذه النهاية يعتبرها نقاد نراجعا عن المسلك الثوري للمصانع. بسبب انفضال الفرد عن مجموع الضاحين الثائرين. ولأن موته لا يمثل مصدر إشارة إلى مأساة الشهيد. وإنما يمثل - في الوقت نفسه - مأساة الفرد الباحث عن الخلاص.

حيال يؤس الجمهور وتعود المسرح. يتحول الهروب إلى عزاء الأخيرة إلى ضرب من الانفراد الذاتي. بذلك تطلق في النهاية دراما الشخص الانفرادي على دراما الجمهور الثائر. وهذا ما انتقص - في رأيهم - من ثوريته.

ومع أن المسرحية تشكل حرباً معلقة يقودها العمال ضد الأثرياء الانتهازيين. إلا أن موقف «هاوبتمان» طيب فيه آمال الثوريين الاشتراكيين. عندما منعت الرقابة عرض المسرحية. وجاء دطاعه على لسان محاميه. الذي صرح بأن المسرحية ليست من المؤلفات التي تدعو إلى تأييد الحزب الديمقراطي الاجتماعي. بل إنها مجرد عمل أدبي يهدف إلى إيقاظ مشاعر الرحمة لدى الأثرياء^(٣٠). لكن المسرحية - مع ذلك - قد شكلت تحدياً سياسياً واضحاً للنظام. خاصة عندما سمحت السلطات القضائية في مدينة برلين بعرض للمسرحية في السطوح العامة. مما تسبب في غضب الملك «فيلهلم الثاني». وجعله يتخطى من مقصورته في المسرح الألماني.

ويطلي «جرهارت هاوبتمان» في «النساجون» مؤشرا أخيرا إلى مشاركة طبقة الناصي البورجوازية على الانتهاك. فبالطبقة الرابعة تمثل طبقة المسرح وهي في حالة ثمرود، إنها تتناول انتفاضة الطبقة الدنيا التي تهرع عالم البورجوازية التي سيطرت طويلا على الإنتاج الصناعي. وبهذا مهدت الطريق إلى المسرح الميادي الألماني ٢٠.

ومع تلك التحفظات التي أخذت على النهاية، تبقى المسرحية رائدة في فتح مجالات جديدة بتناولها موضوعا متصلا بالتاريخ الاجتماعي، حيث كان كتاب الدراما التاريخية الألمان - حتى ذلك الحين - لا يهتمون في أعمالهم بغير العظماء. وعبء في تمجيد الأسر الحاكمة، ولم تكن الأضواء تسلط إلا على الشخصيات التاريخية التي تمثل الشريعة العليا في الدولة. أما مسرحية «النساجون» فتستخرج ذلك النمط الاقتصادي التاريخي الذي أجبر فيه الإنتاج الصناعي الحرقي الأيدي على مواجهة ضغط المنافسة، وترك فيه الأجراء اللباس، كما تستخرج مسرحية «النساجون» أحداثا أروع لها وللتفكير، لكنها أحداث جرت في منأى عن أنظار الدولة.

التعبيرة الأدبية

يبدو أن الكتاب الدراميين التعبيريين لم يمدوا في حاجة إلى التراجع أمام النتائج التي خلصها «هاوبتمان»، عند أفلقوا عن الناصي البورجوازية. والتوليد الفردية المربعة، والدراما التاريخية، كما طرحوا السؤال عن «الإنسان» بصورة تختلف عن السابق. ففي القرن الثامن عشر كانت البورجوازية تمتشهد بها هو «إنساني» عام من أجل الوصول إلى مساواة تضعها مع الطبقة السائدة، ومن أجل أن تعطي ثقافتها صفة مادية. أما الآن فيجب تجديد صورة الإنسان التي شوهتها هذه الثقافة البورجوازية بالذات طوال قرنين من الزمن، بحيث باتت لا تعرف.

ومن هنا كانت ضرورة البحث عن أسباب فقدان ما هو «إنساني» في التطورات الاجتماعية والاقتصادية أيضا، لكن شكوى جميل التعبيريين من الثقافة البورجوازية تستند إلى ردة فعل عاطفية أكثر من استنادها إلى تحليل اجتماعي. فما يقن أنه احتجاج ضد «التفكير الرأسمالي» يكشف غالبا عن مجرد اعتراض على الطابع التجاري الذي يخلب على جميع جوانب الحياة. وما يمارس كهجوم ضد النظام الاجتماعي البورجوازي يبين أنه مجرد تصفية حساب مع البورجوازي الصغير والبورجوازي الضيق الألق، حتى في بداية المرحلة التعبيرية كان القوم يستطيع أن يقنع أن رفض الثقافة البورجوازية لم يكن على تلك الدرجة من التطرف التي يتزعمها تيار التعبيرية، ففرع أجرام من دهن الدراما البورجوازية كان مضططا في الصر مع ضجيج بنشها.

إن لبشاء الدراما البورجوازية أسبابها ومولزات كاملة في استمرار المجتمع البورجوازي نفسه، فالذي كتب لقوة التعبيرية أن تكون مجرد تعمد قصير الأجل ليس الشكوة الإنسانية

نيل الوهم المعاصر مع العصر التكنولوجي

التأنيمة التي حملتها. وإنما استمرار النظام الاقتصادي الخاص، ومفردة التقاطعة البيروقراطية على الصمود، ففترة المنع البورجوازي على المقاومة لم تعد. على رغم كل التغيرات بسطوط، هذا المجتمع. بل على العكس قامت ثورة التكنولوجيا، وانهار نظامها قبل أن ينتهي القرن الذي قامت فيه. والسبب هو أن الوعي التغير ببطء يحافظ، بعيدا على البعد الذي يوصله عن التغيرات الواقعية التكنولوجية.

وما يهمنا هنا هو أن المراما الحديثة قد أخذت منعطفات أخرى، وذلك حينما تأتت بنفسها من الميكولوجية المعتادة، وفي هذه النقطة يلتقي المصوح التغيري مع المصوح «الاجتماعي» والعيشي والوالتقي. على رغم كل وجود الاختلاف، فكلا لا يهني اهتماما كبيرا بالشكالات النفسية للفرد. التغيريون - بالتحديد - يرفضون كل سيكولوجيا؛ لأن الشخصية الفردية بالذات لم تعد قائمة بالنسبة إليهم كوحدة متماسكة⁽¹⁾.

إيفان تولر (Evan Toller) (1892-1939)

لقد صالح «تولر» تسمية «هوسمان» نفسها، ولكن مع الفارق، فهو قد وضع بعدا سياسيا أعمق بكثير. أظهر فيه بوضوح نيل الوهم السياسي الحقيقي بالعلم الحديث له. ومن هنا دفعت الموجة التغيرية الأتنية مجلة المصوح السياسي بضع خطوات إلى الأمام. وإن لم يطور في أعمالها شكل المصوح السياسي كـ «نيل الوهم»، فقد عرض «تولر» مسرحية «مخطو الألات» وهي مسرحية تتناول أزمة الثورة الحديثة إلى والمسيطر على معظم أعماله. والمسرحية مستوحاة من الانتفاضة العمالية في إنجلترا سنة 1815، والتي دأهم في ألتها تساجون وحالتو جوارب الصانع. وعطموا الأنوال التكنولوجية. واعتماد «تولر» على مادة تاريخية يعطي - في حقيقة الأمر - مؤشرا إلى الروح الثورية التي يريد أن تعرضها موضوعاته. ولم يعط «تولر» النموذج الثاني للممارسة الثورية؛ وإنما جاء اختباره للجانب الآخر. فعرض نموذجا للممارسة الثورية الخاطئة، وحاول من خلاله أن يقدم لنا مظهرها أعمق لفكرة الثورة. ويصور «تولر» البؤس الاجتماعي الذي أدى إلى هذه التصرفات المتطرفة، حيث دفع خوف العمال على مستقبلهم إلى الاعتماد على الألات وتحطيمها؛ فلما منهم أن التكنولوجيا الحديثة هي ممكن الخطر بالنسبة إليهم، لأنها تتسبب في توظيف الأيدي العاملة، وبهذا يقتطعون أعمالهم. ويعدون أنفسهم مشردين في الشوارع. ولكن العداء الذي وجه إلى الألة كان - في حقيقة الأمر - عبارة عن تضييع يصر عن كرامتهم لـ «أوري» (Ure)، صاحب العمل الذي كان يريد تشغيل الألات، وتوظيف ثلاثة أرباع العمال⁽²⁾.

وتظهر شططية متحضرة هي شططية «جيمي كوبيت Jimmy Cobbet»، وهو عامل منهم عائد من جولة طويلة في إنجلترا، وهو الذي يعلفهم على تصرفهم الأحمل تجاه الألة وليس العكس. ويوضح لهم أن العوز والبؤس لا يأتيان من التقدم التقني. ويظل يلبهم إلى أن المسألة

تحتاج إلى عملية تنظيم. وأن الوقت لم يكن بعد الإعلان الكفاح. وأن من الأفضل التوجه إلى الوسائل الودية مع صاحب العمل.

والفرق هنا بين معالحي «تولر» و«هاوبتمان». أن معالجة «هاوبتمان» انتهت بصورة تخلو من الوعي. وذلك بسبب التمرد العفوي الذي النشأ بالعنف والتعجب. لأنه كان ينقصه التنظيم والوعي السياسي. ولذلك فشلت انتفاضة «هاوبتمان».

أما «تولر» فقد شارك مساحة لوجود صوت العقل. وإن كانت مسرحيته انتهت بشكل جرمي الذي يمثل صوت العقل. بعد أن سار الناس خلف الخلق لتصل لهم. وانتهى الأمر باعتقال العمال.

وكما فعل «تولر» في مسرحية «مخطمو الآلات» أخذ «فريدريش فونك Wind Friedrich» (1888 - 1953) حادثة تاريخية أيضا، والفارق هنا هذه المرة هو أن الانتفاضة لم تكن من قبل عمال نسج. وإنما كانت من قبل بحارة. فالانتفاضة وقعت فوق عدد من السفن الحربية في خليج كاليفورنيا Califo. في سنة 1918. وفي المسرحية ملاحظة مرفقة بها أربعة أسماء من زعماء الانتفاضة الذين أعدموا بموجب محكمة ميدانية.

يعرض «فونك» في صحت لوحات معمار الأحداث فوق الطراد «سان جورج» حتى انهيار الانتفاضة. أيضا يقوم نوع من التمرد العموي **فهر المساج بالوعي** وعدم القدرة على الانضباط العام في تصرفات أولئك العمال. وإنما يقدم مفهوم الاضطراب والاضطراب. وينحصر النظام. لأنه منظم ومدرّب. ومن ثم سهل عليه فتح هذه الانتفاضات الجارية القليلة الأخيرة.

وعلى رغم إحياء انتفاضة البروليتاريا ونهايتها التدمرية. إلا أن المؤلف يحاول أن يجعل هذه النهاية الحزينة للمشاهدة مثالية. عندما يذكر أنها ليست النهاية... وإنما البداية.

ومع أن هذه الأعمال قد صورت الوعي العام على أنه لم يعمل إلى مستوى المهمة الثورية. ومع أنها عرضت أنواع التمرد العمالي على الفج والظلم الواقع عليهم من دون أيديولوجية واضحة. فإنها وضعت بوابر مبادئ التصانغ الفنية للمسرح السياسي.

إليزابيث بيكنثور (1893 - 1966): مدرسة المسرح السياسي

يعمل «بيكنثور» المدرسة الحقيقية التي تربت فيها الأجيال الفنية الألمانية الثورية. سواء أكانوا من كتاب المسرح. أم من مخرجيه. الذين تبنا فكرة المسرح السياسي بفضهومة الحديث. وقد قام «بيكنثور» بأعمال رائدة. وكان بينكر أساليب إخراجية جديدة تناسب كل عرض. حتى تبلور أسلوبه الإخراجي هذا من إخراجة للمسرحية «رايات» التي منشدت عنها كنموذج لهذا الأسلوب. كما أنه صاحب مصطلح «المسرح السياسي» الذي جعله عنوانا لكتابه الذي تضمن تجاربه المسرحية. وجانبها من سيرته الذاتية التي دونها في هذا الكتاب سنة 1929. والكتاب يعد وثيقة تاريخية مهمة لتطور مفهوم المسرح السياسي في العشرينات من القرن العشرين.

يار اليوم المباح في المسرح الألماني

والتأثير «هسكتاتور» لم ينفذ عند حد الأسلوب الإخراجي - كما يعتقد بعضهم - وإنما امتد إلى عالم الدراما، سواء بتوجيهاته إلى الدراماتورجية الذين كانوا يشكلون معه فريق عمل، أو بمعالجته هو شخصياً، وكان من بين تلامذته من الدراماتورجية «برنولت بريشت» كما يعزى إلى «هسكتاتور» إنهاء مرحلة المسرح الطبقي في ألمانيا الذي كان يقوم على محاكاة الواقع. كما أنه تنازل عن القيم العدية مقابل التأثيرات السياسية، فأضحى مسرحه مسرحاً سياسياً واضحاً، سواء من ناحية الوسائل المسرحية أو من حيث الأهداف، حتى وصل به الأمر إلى أن قال: «لقد أخرجنا كلمة فن بشكل جذري من برناتسنا، مسرحياتنا كانت نداءات من خلالها شاعلم مع الأحداث الجارية، أردنا ممارسة السياسة، ونؤكد على الصراع الطبقي وبالتحديد لطبقة العمال. ولا نريد لمسرحنا أن يجذب فقط الثوريين، ولكن يجب أن يجذب كل الجماهير»¹.

وهكذا أضحى «هسكتاتور» بكل قواه ومواقفه وإمكاناته إلى خلق «المسرح السياسي»، ولقد نظلة «هسكتاتور» هذه نقلة للمسرح الألماني برحمته من طبقة المسرح البورجوازي إلى المسرح الذي يهتم بقضايا العمال، أي نقلة من المسرح الفني إلى المسرح المأسوي الذي طرسته التفاعلات العالمية في تلك الفترة، كما أنها هي التي طرسته أيضاً هذا النوع من التقنية، لأنها اتسب تقنية كانت تعبر عن طبيعة العلاقات الدولية الجديدة.

أسس «هسكتاتور» مسرحه الذي صنف بمسرح البروليتاري في ميديان في نولن دورف سنة 1919/1920. وقد حدد نهاية مسرحه البروليتاري منذ البداية، حيث اقتصر على الجوانب السياسية. ولو أدى ذلك إلى التضحية بالقيم الجمالية، لأنه أراد أن يعزل التأثير السياسي - بشكل كامل - محل التأثير الفني، لذلك فإن الطبقة العاملة هي الجمهور المقصود بالدرجة الأولى. وكان يطمح إلى أن يقوم مسرحه بتربية الجماهير الثورية فقط، بالإضافة إلى أن يتولى تربية الجماهير التي لم نزل متروكة أو غير مكترلة.

وواجه «المسرح البروليتاري» منذ 1921 مشكلات اقتصادية حتمت عليه أن يخلو أبوابه، بعد أن شُعب الترخيص منه. لكن «المسرح البروليتاري» لم يكن بالنسبة إلى «هسكتاتور» أكثر من مقدمة لمسرحه السياسي، الذي سعى إلى تحقيقه للمرة الأولى على مسرح برلين الشعبي عام 1921. وفي مسرحه الخاص الواقع في ميديان نولندورف مرة أخرى سنة 1927.

وعما يضاف إلى إنجازات «هسكتاتور» أنه استطاع أيضاً أن يطور المسرح التعبيري، ويخضعه لأهداف «المسرح السياسي» عن طريق تصميم خطة لمسرح يمكن استخدامه للتطاش العام في القضايا الاجتماعية والسياسية. وقد توصل في نهاية الأمر، هو وبريشت، إلى صيغتهما المسرحية الجديدة التي عرفت فيما بعد بالمسرح للعصي.

كان أول عرض لـ «هسكتاتور» على مسرح فولكسبيله في عام 1921 بمسرحية درابات» من تأليف «الفونس باكيه» Affens Pappes، التي أشرنا إليها، والتي تملأ قضايا اجتماعية

وعراعات حضارية زمنية، وأثّر هذا الأسلوب الإخراجي مناقشات حول عروضه. وهو المرض الذي استوى بشكل جنيني، على كل العناصر الرئيسية في طريقة «هسكاثور». وقد كانت العناية شكلًا من العناية المسرحية قدمت على شكل سلسلة من الأحداث السردية، يكملها منيع أخيلز، ومقاطع موسيقية. وقد تجلّت الخصائص الجماعية في مسرحية «رايات» في وجود شاشتين، واحدة على كل جانب من جانبي الخشبة، كانت تعرض عليهما صور الشخصيات الرئيسية، مع ملخصات مكتوبة عن الحدث في كل مشهد. استأنف «هسكاثور» عمله متجريب كل تويجات هذه الصيغة، كانت الآلة عند «هسكاثور» تستخدم من وهي كي تعكس مجتمعاً علمياً حديثاً، فعند البداية، استخدم الصيغ كأداة سردية مستقلة مكنته من الاستغناء عن المناظر الجامدة للخشبة الواقعية، وكان أحياناً يعرض أكثر من صورة في آن واحد كطريقة للمسرحية التي يجري تشغيلها. وبهذه الطريقة، يصبح شريط الأخبار السينمائي والمصور الفوتوغرافية الصامتة تطبيقاً بصرياً، مما يساعد المثال على تقديم الموضوعية المطلوبة⁽¹⁾.

تعالج هذه المسرحية كنتاج العمال الأمريكيين من أجل تحديد ساعات العمل اليومي بثمانى ساعات، وما أعقب ذلك من محادثات **عرضية في شيكاغو** عام 1986. انتهت بصنوبر أحكام عشوائية بإعدام قادة العمال، ويقوم «هسكاثور» بتوثيق هذه المحادثات وعرضها على شاشات على جوانب المسرح بواسطة ميكينة أسطوانة التي استخدمت أيضاً كتمثيل وثائقي على ما يدور على خشبة المسرح.

ولم يستد «هسكاثور» في إخراجها إلى النص الدرامي التقليدي، وإنما اعتمد في مادته على الوثائقي. والمستندات، وقصاصات الصحف والمجلات تعرضها على خشبة المسرح، مستعينا بالرسوم البيانية والتوضيحية، والإحصائيات، والشعارات، والتعليقات، والشروح المكتوبة على لافتات، والأفلام السينمائية، وعروض القاتوس المسرحي. وبهذا وضع «هسكاثور» أولى بذور المسرح الوثائقي الذي سينطلق من طاعته «بهر فليمر» فيما بعد⁽²⁾.

وهي سبتمبر 1997 افتتح «هسكاثور» مسرحه في ميدان نولندورف، مسرحية نولتر «غريلا نحن نعيش»، وفيها تماثل الثوريان في عمل جمع بين الكاتب «نولتر» والمخرج والمفكر «هسكاثور».

أما أشهر عروض «هسكاثور» في هذه السنوات فقد كان مسرحية «الجندي الطيب شليك». وفي إخراجها لهذه المسرحية، وهي صيغة معدة للمسرح من رواية «يلروسلاف هاتشيك» يقوم باستبدال دمي أو أشكال تشبه الدمي بجزء من الممثلين. كما استخدم سبيرا متحركاً ليوضح فكرة مسيرات شليك في مقدمة خشبة المسرح، كما وضعها أيضاً بواسطة تحريك الديكورات في الاتجاه العكسي.

الهواجيز عند إسكاتور

يوضح لنا «إسكاتور» مفهومه الواقعية في رسالة إلى مجلة «مسرح العالم»، قائلا: «نحن لا نريد مسرحاً... بل نريد واقعا، وهو لا يهتم كلمة الواقع، كعالم مضاد لعالم الظاهر الجمالي، فالواقع يعني في «المسرح السياسي» أو في تصور، «واقعية المادة» و«علا مباشرا» سياسيا تسقط فيه الحواجز الثنائية بين العالم المرسوم وعالم الجمهور، ويهدم «الحدار القائم بين خشبة المسرح وقلعة المشاهدين بمطابق جديدة».

إن المسرح الذي يعتبر واقعا ويحول إلى حصة، يولد اتصالات سياسية من أجل أن يستفدها من جديد، فوظيفتنا التعليم والتفهم متلاصقان جدا، والمسرح معرض لخطر التحول إلى مكان بديل للممارسة السياسية، لمسرح هو الواقع، وإنما الواقع هو الذي يصبح مسرحا، إن الوجه الآخر الخطير «المسرح السياسي» هو مسرحية السياسة⁽³⁷⁾.

تصور إسكاتور لوظيفة المسرح

لا يرى «إسكاتور» الأحداث التي تقع في مجال المسرح تخضع للمصادفة، لا بظهورها، ولا بالشكل الذي اتخذته، وإنما يرى أنها نتيجة طبيعية لمنطقية لصراع نشأ أصلا في أسفل الأبنية الاجتماعية والثقافية لتحويل هذا ويقتصر على واقع مبالغ فيه الإخراجية أن المسرح لا يمكن أن يقتضي بالتأثير هي المشاهد كثيرا على بحثها أي تأثيرا جماليا مضمونا - إلى حد كبير - بالتزوع إلى الماطلة، رسالة المسرح هي التدخل بطريقة إيجابية في مجرى الأحداث وإظهار التطور التاريخي، ويرى أن للمسرح لا يمكن أن يقبل أي حدود في هذا الصدد، ولا بد من أن يقاتل بحقه في إظهار جميع الشخصيات التي يعتبر دورها حاسما في فترة معينة، بوصفها معقدة لبعض القوى السياسية والاجتماعية - الحد الوحيد الذي يعترف به مسرح اليوم - فيما يختص بتصوير مثل هذه الشخصيات، لا يمكن أن يكون إلا الحقيقة التاريخية، إلا أن رسالة المسرح اليوم لا يمكن أن تلخص في سرد الأحداث التاريخية كما هي فقط، كما يرى أن على مسرح اليوم أن يستخلص من هذه الأحداث دروسا قيمة بالنسبة إلى الحاضر، وأن يتخذ قيمة التنبيه ببيانه علاقات سياسية واجتماعية حقيقية أساسا، ومن ثم يحاول الفنان أن يتدخل في مجرى التاريخ في حدود طواه، وأخيرا يلخص مفهومه قائلا: «نحن لا نقيم المسرح فقط على أنه مرآة العصر، بل نقيم على أنه وسيلة لتحويله»⁽³⁸⁾.

وهكذا نستخلص من عرض هذه الأفكار أن المسرح السياسي ينبغي أولا رسالة سياسية، قبل أن يتبنى أساليب تقنية، أو أنه - بعبارة أخرى - استنبط من الرسالة التي حملها لنفسه الأساليب الفنية التي تخدم هدفه لتوسيع رسالته، كانت هذه الرسالة مباشرة، واضحة، ترمي إلى التأثير في الجماهير من أجل توعيتها، واحتدائها إلى جانب المعركة ضد المجتمع

الراسمالي الطبقي. للوصول إلى مجتمع العدالة الاجتماعية والسلام. ولم يكن الأمر مجرد طرح أفكار، بقدر ما كان استقرازا للجمهور، وتحويلها إلى الثورة.

ومعنى هذا أن السياسة كانت تحتل المقام الأول، وتأتي الفصحة والشخصية في المقام الثاني. بهدف توضيح التناقضات الاجتماعية، وإدانتها، والذهود إلى الثورة عليها وتغييرها.

وبالنسبة إلى «يسكتاتور»، كان المسرح برلمانا، والجمهور هيئة تشريعية. وقد عرضت أمام هذا البرلمان - موضوع - المسائل العامة الكبيرة التي هي في حاجة إلى قرار. وبدلاً من خطبة القالب حول ظروف اجتماعية لا يمكن تصورها، ظهرت نسخة قوية لهذه الظروف. وطُبع المسرح بدفع البرلمان - الجمهور - استناداً إلى الصور المسرحية، والإحصاءات، والشعارات، إلى اتخاذ قرارات سياسية^{١٥٤}.

وهي أوائل الثلاثينيات من القرن الماضي أصبحت طرق التعبير والدعاية الاشتراكية التي شُجعت من جمهورها في الندوات الجماعية والاجتماعات أو في الشوارع، أصبحت تهل أيضاً من مخزون أشكال التعبير الكثيرة التي عرفها «يسكتاتور» على مسرحه. لكن المستقبل لن يكون لمشروع المسرح اليسكتاتوري، وإنما لمشروع المسرح التجريبي.

بين عامي ١٨٨٩ - ١٩٥٦

إذا كان «يسكتاتور» بعد مدرسة المسرح السياسي، فإن أعمال «بريشت» تعد تنوعاً لهذا التيار الثوري في المسرح الألماني الذي أتت بعد ذلك موجة فاضحة، وأبرزه من الكتاب الألمان الذين أخذوا يواصلون التجربة برعي سياسي متعمد.

و«جمهور بريشت» بعد مرحلة حاسمة في تاريخ المسرح الألماني السياسي والمسرح المثالي على حد سواء. وإليه يعود الفضل أيضاً في نشوء مسرح ما بعد التعبيرية في ألمانيا، حيث استطاع أن ينقل المسرح الألماني من التمرد الجمالي الفني إلى التوجيه والتثوير الاجتماعي. وذلك عندما نظرت من أشكال المعاناة الشخصية، وبدأت الطلاقته من معالجة الظروف الاجتماعية المزرية.

ولكن معاً لا شك فيه أيضاً أن أعمال «يسكتاتور» هي التي مهدت الطريق له، وكانت الأساس الذي انطلقت منه نظريته الشهيرة عن المسرح للعصبي. ولا غرواية في ذلك، فقد تقلد «بريشت» على يد «يسكتاتور» وعمل معه منذ سنة ١٩١٩، حتى ١٩٢٠^{١٥٥}.

ولم يكن «بريشت» ثورياً منذ نشأته، بل كان على العكس في صدر شبابه؛ يعيل إلى الفوضوية والنزعة الفردية. حتى رأى أحوال الحرب العالمية الأولى، عندما شارك فيها كمساعد طبيب. وكانت معانيته لهذه الحرب هي التفجر الحففي لوعي السياسي، وإن ظل مراقباً مثاليًا. منطلقاً مما يصور في بعض الأحيان، غير أن «بريشت» لم يكن مجرد مراقب سلبي لكفاح الحركة الثورية العمالية، ولم يكتب بالتعاطف معها ككاتب، إنما أراد كذلك أن يشارك بطريقة الخاصة في هذه الحركة. وقد حاول خلال السنوات الأخيرة لجمهورية فايمر

نيل الوهم السياسي في المسرح الألماني

استخدام مسرحياته التعليمية لدعم نمو الوعي الطبقي والكفاح المؤسّس على التفكير المتلاشي. وهكذا أخذ نيلر الوعي يتصاعد عنده إلى حد الثورة¹⁰.

وعلى المستوى الفني استطاع «بريشت» أن يستثمر المخزون التراثي، مستغلا الذبذبات الشعبية للطبقات الدنيا وثقافتها وتعبيراتها - الأمثال - الشعر العامي - المصطلحات الفظية - مسرح القوميات - السهرلوك - الكباريه - أغاني الشارع - بالإضافة إلى تأثرو به إيسنجل وجوته وشيلر من الكلاسيكيين، كما أفاد أيضا من الواقعيين النقديين، من أمثال بشر وهاوبتمان، عندما شرع في تأسيس مسرحه الشعبي في العشرينيات، وأضاعا كذلك الديالكتيك في مسرحه الذي ظل مميزا عن بقية أسلوب المسرحيين الآخرين الذين لم يقدموا أي تجديد في عالم المسرح. إذ أحدث أسلوب «بريشت» دوبا في أوروبا، وأضحى مدرسة للرياضة العقلية والنقد الاجتماعي والسياسي. والنقاش الفكري. ونقل «بريشت» قضايا المجتمع وتناقضاته، ومضمير الإنسان من الشارع إلى خشبة المسرح. وبعد أن كانت الدراما عبارة عن صراع بين الإنسان وقوى غير منظورة أضحت في مسرح «بريشت» صراعا بين الإنسان وقوانين المجتمع، وحشد قوانين القايخ الحتمية. وقد سارت في طريق أدى إلى انشكاك الشكل عن المضمون، فأدى ذلك إلى تسمية الدراما الأرسطية **وتمضيها** **إزاء** مشكلات العالم وصراعاته، وقوانين التطور الاجتماعي وإفرازاته السياسية¹¹.

ولم تكن محاولة «بريشت» تطوير الشكل المسرحي من إلهامات الواقعية الجديدة، مرورا بالمسرحيات التعليمية التي تبرز الحواجب السياسية من خلال مناقشة عقلية، إلى المسرحيات التعليمية التي كتبها أو أعدها عن مسرحيات أخرى، لم تكن سوى محاولة للوصول إلى أكثر الأشكال دقة في توصيل رسالة مسرحه السياسية.

واستمر في أداء رسالته هذه حتى خلال فترة النفي، حينما اضطر إلى مطاطية جمهور ليس من بني جنسه ولا يتكلم لغته، لكنه كان يلتقي معه فقط في معاداة الفاشية. ولم يكن سيبله إلى هذا الجمهور طريق العاطفة واستجداء المشاعر، لكنه أراد من خلال أعماله أن يعطي حرجا مقنعة إلى مساحة هذا الجمهور البورجوازي. خاصة أن أعماله تتناول قضايا عالمية. ولم يتخل «بريشت» عن هذه المهمة حتى عاد من منفاه، وأخذ يحارب جمهوره الألماني. وبصفة خاصة هي جمهورية ألمانيا الاتحادية، وبصفة أكثر خصوصية جمهور مثلي ألمانيا الغربية الذين شكوا قطاعا يمتد به من جمهور العروض التي قدمها «البرلينر إنسامبل» هي برلين الشرقية، مثل «فترة الطباشير القوقازية» و«الأم شعاعة وأبنائها» و«الإنسان الطيب من سينزوان» و«ويتولا وثاميه ماني».

ولو تأملنا هذه الأعمال لرأينا أن طرحها قد جاء بصورة غير مغلقة على الطبقة العاملة، ولكنه صورها بطريقة يمكن أن يفهمها الفرد البورجوازي الذي يتمتع بالحساسية في مجتمع

والجماعي، حيث تصور الخطر القاتل الذي تمثله الطبقة في «الإنسان الطيب من سينزوان» ودائرة الطباشير» والزوجية الرأسمالية في «سوتلا». لكن «بريشت» لم يكن يريد أن يسري عن هذا الجمهور بأصالة هذه، ولا يجاري الحالات المزاجية الخاصة به (الجمهور)، وإنما أراد أن يتعلم الجمهور، وأن يفهم أنه من خلال التغيير الثوري وحده يمكن للمجتمع أن يتغلب على المفارقات التي لا تزال تعاني في ظلها. وهي العادة. لم يكن هذا التأثير يتحقق في المسرح، لكن «بريشت» لم يكل أبداً عن سعيه إلى قيام الوعي بضرورة المواجهة وهذه الكفاح ذاته. وهذا ما يؤكد أنه لم يتمكن الكتابة ليهو أو لبرتلز، وإنما هو يضع نصب عينيه هدفاً منهيقاً من عقيدة وموقف.

ويشهد «بريشت» أيضاً أنه مع كل الضغوط التي تعرض لها، سواء قبل النفي أو هي لشاته، أو بعد عودته، أبدي استمداًه لكي يلعب دور شاعر الدولة الرسمي، لكن تاريفه يسجل له تنازله عن هذا الدور برعاية صغر.

ومع أن «بريشت» كان كاتباً سياسياً، إلا أنه لم تلب هذه أبداً إمكانيات المسرح باعتبارها واقعاً الأساسى. سواء أكان منظراً، أم كتاباً، أم مثاقلاً حول النظريات والمناقشات¹³.

ومن خلال الممارسة الفنية والفكرية اكتشف «بريشت» أهمية الوعي الجماعي، الذي أخذ يؤكد في أعماله، لأن الوعي الثوري غير مهم نهجياً، حيث إن التاريخ يمتشي في مسيرته بقوة الوعي الجماعي وطاقته. وليس بقوة الوعي الثوري أو طاقته. ومن هنا كونه «بريشت» وجهة نظر مخالفة للمفهوم الأرسطو الأوسع على فكر سياسي فلتهم على الطبقة، ومن ثم يمجّد البطل الفرد المتميز طبقياً في التراجيديا كما جاء في وصف أرسطو. وقد اعتبر «بريشت» هذا وزراً لمجتمع يقدس نظاماً هرمياً معينا يقوم على التمييز الاقتصادي والاجتماعي لفئة محددة، وتفرغ الفئات الأخرى، كما يقوم على مجموعة من العقائد الثلاثة التي من شأنها أن تحافظ عليه. كذلك أدرك «بريشت»، أن الخطأ التراجيدي الذي يؤدي إلى سقوط البطل ليس في حقيقته سوى خروج على هذه العقائد والأعراف. وأن الهدف منه تحذير المشاهدين من الوقوع في الخطأ نفسه، والسقوط إلى الهاوية.

وأدرك «بريشت» أيضاً أن النهاية الفاجعة لهذا البطل الذي يتوحد المشاهد عاطفياً معه، إنما تحمل في شباها تحذيراً ضد الثورة على واقع الأمور، وأن فكرة التطهير التي جعلها أرسطو هدف التراجيديا، ويعني بها أن يشعر بالخوف من أن يتعرض يوماً للمصير نفسه، فكرة للتطهير هذه إنما تعنى في الحقيقة تطهير المشاهد من نزعة الثورة على الأوضاع الاجتماعية والأطر العقيدة مهما كانت فاسدة¹⁴.

وكانت مسرحية «عمل» التي كتبها سنة ١٩١٩، وعرضت في مدينة ليبسيغ بعد ذلك بثلاث سنوات، هي بداية إظهار الوعي في رفض العبودية وما تمنعه بالإنسان، الذي لا تسليه

دار الفكر المعاصر مع المسرح الألماني

أخلاقه فحسب؛ وإنما تسليه أيضا إنسانيته. وتحوله إلى مجرد حيوان في نزواته وتصرفاته، فينحول - على حد تعبيره - إلى خنزير، وحاول من خلالها عمل تجربة تدريجية للأخلاق، والقتل والفرجة، وطلاء الحضارة، وكشف الكائن البشري بكل قسوته العارية، أو نقابته، وقرائزه، وشهواته الجنسية الممزقة، وكراهية الجسد والمظاهر المعادية للتسوية¹²⁴.

وقد أحدثت المسرحية صدمة كبيرة في المجتمع. وأثارت ضجة وجدلا كبيرين حولها، والسبب في ذلك أن بريشت، اختار شخصا شريفا خاليا من القيم والأخلاق، وجعله يمثل المسرحية. وقد قصد بريشت بذلك أن يضع هذه الشخصية الإجرامية أمام الجمهور نموذجا لما صار إليه إنسان ما بعد الحرب العالمية الأولى.

وهكذا استطاع «بريشت» أن يحدث ديبعا قويا، ويمسك بعناصر النجاح الذي أدى إلى وصوله إلى صياغة عمل مسرحي ديالكتيكي يرتبط بمشكلات الإنسان وأزمات العصر. ومن خلال هذا الأسلوب، وطريقته الجديدة، استطاع بذلك أن يتصور زعامة المسرح في ألمانيا، وهي أوروبا أيضا.

فهمه المسرحي وفريقه

خرج «بريشت» في قصوره لوظيفة المسرح عن الجماليات المألوفة السائدة عليه، بدأ في الظهور وانتهاء بالنسبية، ومن هنا نشأت وظيفة المسرح عند «بريشت» لم تعدها السارخ السابقة عليه، حيث يرى أن مهمة المسرح هي حفر المشاهد إلى مزاولة التفكير، وإعمال النقد في تدبر ما يعرضه المسرح عليه من مشكلات الحياة، بغية دفع الناس إلى الرقبة في تغيير الظروف التي تخلق هذه المشكلات، فالهدف النهائي للمسرحية عند كاتبها هو أن يجعل المشاهد ين يدركون أنه لا توجد تضحية تعظم على التضال ضد الحرب، وبذلك يفلتدون المسرح وقد عطفوا العزم على القيام بعمل إيجابي فعال ضد الحرب، ويبدأ تيار ضد أسلوب التعامل بالحرب بين الشعوب¹²⁵.

ويرى أن المشاهد في الدراما التقليدية يخطئ الفكرة على التفكير فيما يجري قبالة، ويطلب الفكرة على مواجهة المشكلات السياسية، وحلها بشكل فعال يقتضي على أصل المشكلة المطروحة، بعد أن تكون مواطنه قد ظهرت. وقد كان هدف «بريشت» الأول أن يجعل المشاهد يرى الألم الحقيقي، ويثبته، أن يجعله يتفهم كيف تدور الحياة في المجتمع الرأسمالي المعاصر. بحيث يسعى إلى تغييره. كانت هذه هي الرسالة السياسية التي ينسج عليها مسرحه الملحمي، فالمسرح الملحمي لا يخاطب المواطن؛ بل يخاطب العقل بهدف توجيهه إلى الأفكار الثورية التي تتضمنها المسرحية. فقد كان هم «بريشت» الأول أن يركز المشاهد انتباهه على الضموم السياسي في مسرحه قبل القبة الحداثي¹²⁶.

وهي «بريشت» أن الضرورة فرضت التطور على المسرح. بحيث يجمع بين وفائتي الترفيه والتعليق، والبحث عن إمكانات الإيهاء توازن بين العنصرين الفني والسياسي الجمالي والتعليقي، وأنه لم يعد من السخافة بحيث يقدم المسرح كعشة صراع سياسي، لكنه أيضا غير مستعد لعزل المسرح عن العمليات السياسية، فالسياسة بالنسبة إليه مشكلة هي المسرح من خلال نقد المجتمع. ومقولاته الشهيرة التي أغنيسها من «كارل ماركس» تلخص مفهومه لوظيفة المسرح: «ليس المهم أن تفهم العالم، بل أن تعمل على تغييره».

ليس هناك شك في أن «بريشت» تصور بهذا النوع من المسرح شكلا أسس يناسب رسالة الحركة الثورية العمالية، فالمسرحيات - إذن - أمكن أن تكون سبلا لتجربة العمل الثوري الصحيح وممارسته، لقد أمكنها جعل دروس التاريخ أكثر فاعلية للاستيعاب والتشجيع على التحلل «الواقعي» الفكرية الصحيحة».

كما كان يطمح إلى أن يكون مسرحه أشبه بحلقة دراسية سياسية، وقد وصفها «بريشت» بأنها تشبه «لقاء سياسيا جماعيا» يشارك فيه الجمهور بصورة فعالة، وكانت المسرحيات التعليمية أكثر مسرحياته صراحة من الناحية السياسية، وأشدّ محاولات تأسيس الفن تجديرا.

وقد قصد «بريشت» أن يقدم مسرحياته التعليمية هي (الدراسات) والمناظرات والتجمعات السياسية، حيث يستلخ الممثلون والجمهور أفكار المسرحيات وأحاديثها وتغييرها، خصوصا بشأن، على نحو ما فعل «بريشت» نفسه مع كثير من الفرق المسرحية، كما اعتمد «بريشت» أيضا في طرح قضايا سياسية متعددة - في أثناء النص - على المادة التاريخية كوسيلة إضمار، وليس نهاية فهي ذاتها، لأن المسرح الملحمي عندها يمرض المواطن والأفكار والسلوك، لا يمرضها لذاتها، وإنما يمرضها بوصفها نشاطات لمواقف اجتماعية محددة واستجابات لها، وليس بوصفها إصاحات عن الجوهر الإنساني.

وهذا يود «بريشت» أن يقول «إن الأمور يمكن أن تحدث بهذه الطريقة، ولكنها يمكن كذلك أن تحدث بطريقة مختلفة تماما»⁽¹⁾.

ووفق هذا النهج الجدلي يفترض إيرادا واقعا لتعريفات الشططية «الشجاع ليس شجاعا على الدوام، فني بعض الأحيان فتونه شجاعته، فني دأله بها الجبن والشجاعة، وتتغير الشجاعة، لكن ذلك لا يحدث دائما، وهذا بدوره يعتمد على قبول الإمكانية الإنسانية، وبالتالي على أخلاق نسبية، والجدل القلمي ينشئ - ضمنا - تشييط الفكرة على إدراك التناقضات وكذلك توجيهها نحو وعي فعال مستندا من «حكمة الشعب» وهناك بصورة عقلية تؤثر بين عقل الظروف الضرورية، والتشيط الوهمي.

وهي مسرحية «الأم شجاعة»، التي سوف تمرض لها بإبهاز قدر الإمكان، تتطور مفاهيم «بريشت» الفنية والفلسفية والثورية.

الأم شجاعة

كتب «بريشت» هذه المسرحية (1928 - 1939)، عندما كان منفياً في هونغكونغ، والمسرحية تعرض حقائقاً من حروب الثلاثين عاماً التاريخية التي وقعت في القرن السابع عشر، وتعيدنا منذ عام 1618 حتى عام 1648. وقد قامت هذه الحروب بسبب الخلاف العقدي بين الكاثوليك والبروتستانت، وقد اشترك فيها أغلب بلدان أوروبا، وقد فيها الشعب الألماني ثالث لعدد من السكان، وعصت فيه الفوضى والخراب والأوبئة، ورفضت الشعوب في بعض من الدول.

أخذ «بريشت» مادته التاريخية من كتاب المؤرخة بود جود، عن حرب الثلاثين - وأخيراً بريشت، هذه الحقبة التاريخية لكي يعري ويدين فكرة الحرب بوجه عام، ويحذر من شأن البطولة العسكرية والسقطات الأخلاقية التي تكون دائماً مصاحبة للمعارك الحربية، وهو لذلك لا يركز على المعارك؛ ولكن على نشاط الحياة اليومية المعادي الذي يقوم به الناس الحروب والكهنة من ويالات الحروب وسفير ليراتها، وقد صور «بريشت» أحداث هذه المسرحية في اثني عشر مشهداً، واستغرقت أحداثها عشر سنوات، ونلاحظ أنه فيها هي عام 1634، والحرب العالمية الثانية كانت على وشك الانفجار، ولهذا كانت تذكيراً وتحذيراً واستشرافاً وتنبؤاً بحرب قادمة، وفي الوقت نفسه وثيقة مهمة لإدانة كل الحروب وغناها وزخاتها، وفي هذه المقدمة يعبر المؤلف الحديث والعميق لفهم المسرح السياسي الذي تعرضنا له في هذا العدد - هذه الفكرة - حيث يرى أن المسرح لا يعالج قضية عارضة وإنما يعالج قضية جوهرية دائمة، ما دام الإنسان باقياً، ولا علاج لهذه القضية إلا بتوسيع أفق الوعي لدى الإنسان البسيط الذي يستخدم كوقود لهذه الحروب.

التقط «بريشت» شخصية الأم شجاعة - آنا فيرلنج، Anna Firleing، من كتاب البارون فون جريملر هاوسن، الذي يحمل الاسم نفسه، واستهوت تلك الشخصية التي تطفو على سطح مستنقع الحروب كأحد الطقليات، ولكن «بريشت» أعاد تشكيلها وتطويرها وفق رؤيته الدرامية، حيث صورها نموذجاً سلبياً انتهازياً يعكس القوي التي تتصف بها الرأسمالية، وتمارس الإجرام بتضخيمها بأنثائها في سبيل إرضاء جشعها التجاري، فهي امرأة غافلة لها أكثر من عشيق، حتى أنها تسمى أسماءهم، وأم لها من كل عشيق ابن، وهي تاجرة انتهازية خادقة، تهرع بينها اللطافة، وفيها متجرها وبيتها، في أعقاب الجيوش، لتتزعج لقمعتها ووزق أبنائها من عالم معاكس غير مكتوث لها ولا يثقها الذين تريد أن تجعلهم يائي ثمن، لكن الحروب تقطعهم واحداً تلو الآخر.

لقد كان يعثرها خوف على أولادها، فقد خافت على الابن الأول من ذكائه، والثاني خافت عليه من ضلته الذي يعود إلى إخلاصه، وخافت على الابنة من مشاركتها الناس للعناد، ولقد ذلك بسبب صممها - لقد أرادت الزواج وانتهدت إلى مفلس.

وتدور أحداث المسرحية حول الخطأ الفادح الذي ارتكبته «الأم شجاعه» التي رافقت الجنود في معاركهم، تلك المعارك التي كلفتها أولادها الثلاثة «إيليف» و«شاهمستر» و«كاترين» - وهي النهاية تراها سير وحيدة معطلة - من دون أن تأخذ عبء من التاريخ، إنها تذكر أن اسمها شجاعه بسبب خوفها من القفر فقد اضطرت إلى أن تمشي وسط نهراين المدافع، لأنها كانت تحمل طمسين وثيقا في هويتها، وخشيت أن لشطن قبل أن تتمكن من بيعها للجنود، فأطلقوا عليها شجاعه.

وهذا يبدو الأعمال البطولية في «الأم شجاعه» - على اختلافها - تسير إما عن غباء، وإما عن جنون، وإما عن وحشية، وإما عن خطأ إنساني بسيط، والشخص الذي يعبر عن وجهة نظر «بريشت» القاعدية للطويلة هو «أنا هيرتاج» («الأم شجاعه») تلك التي لا تحرس إلا على مصالحها فقط، شأنها في ذلك شأن كثير من شخصيات «بريشت» الأندال، وهي تقوم بدور المعلق الساخر والنفس الفكاكي، فالصفة الوحيدة التجذرة عندها بالاحترام هي الجبن، وهي نفسها تقابل بالاحترام بسبب تماسك شخصيتها، فهي تختار دائما الشد السبل الثانية، وقرها، وريها، وحتى اسمها نفسه لاذع في سخرية. فإن شجاعتها في اختراق الصفوف في أثناء قصف مريها، بالفتائل كان بهدف إلقاء القبض من الكعفن، كما أنها أكبر داعية إلى التكيف والانصاع.

إن غايتها الوحيدة هي أن تبقى على نفسها وعلى عائلتها حية أمة، وفي سبيل تحقيق هذه المهمة تستعين بقسوة القلب والظفر والرشوة والقتل، وهي دائما محافظة على مذهب الجبن الذي تعتقه، والذي يقول إن المسئلة هي جبر جوانب الجرد.

وبينما أولادها يموتون تراها تعتد الصفقات، هذا هو أساس المسرحية، فهي الوقت الذي تسمى فيه وراء الكاسب التجارية، يذهب أولادها ضحايا على منبح الحرب الواحد بعد الآخر، أولادها نمل ثلاثة أبناء مختلفين، هـ «إيليف» فتشدي، و«تشيز» سويسري، و«كاترين» الثانية، و«تشيز» أو الجبن السويسري، «الابن الأمين» ضعية أخرى للفضيلة مشكوك فيها، فقد كان صراخا لإحدى الكتائب البرونستاتية، ولذلك كانت خزنة المال في عهده، وعندما اعتقله الكاثوليك رفض أن يسلمها، هذا النوع من الأمانة ما هو إلا غباء في نظر الأم شجاعه، إن «تشيز» من السذاجة بحيث لا يتخذ الحيلة لسلامته¹³.

والدرس السياسي الذي نخرج به من المسرحية يظهره لنا «بريشت» بوضوح في نفس الوعي ضد الأم شجاعه، عندما ارتبطت بالحرب، واعتبرت القتال ولي نعمتها، فإنها وإن كانت تكسب من المقاتلين إلا أنها ستدفع الثمن يوما ما، وسيكون باهظا جدا، مثملا في أبنائها الثلاثة، وهم - الفتاة الخرساء والشابان - الذين يصبحون منها وهي مهتمة بالبحث عن الوسيلة المثلى للاستفادة من هذه الظروف الدموية المحيطة بها، الابن الأصغر، أو ما يلقب

أثر الوجود المسرحي في المسرح الألماني

بالبحر السوريمري، يقتل لنا لأمانته وإخلاصه كأي حائن، في حين كانت أمه تسامح في دفع الغدية له، والآن الثاني «ألمام» يموت ضحية بطرخته وجرائته، والعمل البطولي الذي جلب له الشرف في أثناء الحرب، هو العمل نفسه الذي قضى عليه وقت السلم، وهنا تتضح نظرية «بريشت» حول حيادية الفعل، وأن المجتمع هو الذي يصيغ عليه المعنى التكريم البطولي إذا كان الفعل في مصلحته، أما إذا ارتكب الإنسان العمل نفسه لمصلحته الشخصية، فإنه يصبح في نظر المجتمع مجرماً. أما الشخصية الثالثة، البنت الوحيدة الخرساء «كاترين»، ضلوت برصاص الجنود لأنها أرادت أن تخرج من عزلتها، وتحتج على الأساليب الإحرامية التي يلجأ إليها العسكريون لتحقيق الانتصار^(١).

والنتيجة التي تنتهي إليها المسرحية تقول: إن من يعيش من وراء الحرب، يعيش على حساب شقاء الآخرين وموتهم، ومع ذلك لا تليث الحرب أن تطعنه كما طعنت غيره، فتظل في النهاية حطاماً بعد أن تسلب كل شيء، وكل ما يجعل الحياة، الذي سعى إليه، أمراً مرغوباً فيه.

وهكذا تخرج الأم شعاعاً في نهاية المطاف وقد حطمتها الحرب تماماً، فتعطلت عريتها، وخربت تجارتها، وصاح كل ما جمعه من مال، وفقدت ابناتها جميعاً، لقد أرادت أن تخرج سلة غاتمة مبريها، لكنها تقف ما يليه الآخرون^(٢). وكل أعمال «بريشت» الأخيرة لا تخرج من هذا النوع، ولا تستجدي صلف المشاهد وشفقته، ولا تطلب أي مساعدة منه، بل إنها تحث على تسيان فريته، والمشاركة في إحداث تغيير جماعي، فقد كان «بريشت» يدفع المشاهد إلى التفكير في احتمال تغيير شامل، يكون فيه الخلاص الإنسانية من قيود الاستغلال ومخاطر الحروب، ولم تكن طموحاته تقف عند حد النقد الاجتماعي، ولكنها امتدت إلى الدعوة إلى التغيير.

المسرح الوثائقي والسياسي

تعد مسرحية «الثالث» (١٩٦٢) للكاتب الألماني رولف هوخهست رودف Hochhuth (١٩٢١ -)، البداية الحقيقية للمسرح السياسي، وقد قام بإخراجها «يسكتور» سنة ١٩٦٢ على مسرح الشعب الحر ببرلين^(٣).

إن النجاح الكبير الذي حققته هذه المسرحية كان يمثل الشرارة الأولى التي دفعت كثيراً من الكتاب الألمان المعاصرين إلى أن يسيروا في الاتجاه نفسه، من أمثال «هاينر كيبهارت» Heiner Kipperhardt (١٩٢٢ - ١٩٨٦)، و«جونتر جراس» Gunter Grass (١٩٢٧ -)، و«مارتن فالزر» Martin Walser (١٩٢٧ -)، و«برنهم «بيتر فالمر»»، ويحتل إسهام هؤلاء أصبح المسرح التسجيلي أو الوثائقي (Dokumentartheater) بشكل اتجاهاً قوياً في المسرح الألماني، بل في المسرح العالمي، وهذا التيار هو في حقيقته تمة طبيعية لما بدأه «يسكتور» و«بريشت».

والسرحية من حيث البناء مزيج من السرحية التقليدية والتجديدية. ومن حيث التشخيص فهي تنقسم إلى خمسة فصول. مع أنها تطلو من الحبكة التقليدية، ولا تهتم بالإنثورة والتشويق من خلال تنظيم بناء هرمي، ولكنها تهتم فقط بعرض سلوك الإنسان الجماعي خلال التاريخ، وهي سبيل ذلك تتخذ وسائل فنية خاصة وجديدة لتعقيق الأثر المطلوب. مستعينة في ذلك بإمكانات المسرح الملحمي الحديث. والمسرحية تعتمد على وقائع تاريخية حقيقية في عرضها الجرائم النازي التاريخية.

وحاول كتاب المسرح التسجيلي، الذين شكلوا ثيارا قويا في الستينيات، تغطي الوقوع في وصف نضاعة الحياة اليومية، لقد حاولوا اكتشاف عمق أبعد وراء اللحظة الحاضرة. أو مزج الحاضر بالماضي، وقد فعل في هذا «مارتن هالز» *Staat*، في مسرحيته الأخيرة «البيضة السوداء» (1966)، حيث تبدو قوى الماضي العتيقة وهي تحمل الأساطير، وتعمد داخل حاضرتنا، وتحاول عزلتنا عن المستقبل. هذا من ناحية المضمون. أما من ناحية الشكل، فإن الحاضر والماضي يخلطان في مسرح «هالز» في كل واحد منهما.

كما حاول «هانز كيهنر» الاستعانة بالماضي لاكتشاف حقيقة الصورة المعاصرة. كما حدث في مسرحية «محاكمة روبنهايم» (1961)، التي يعرض فيها أحداثا لم يمس عليها وقت طويل، فأشعرنا بشيء أصلي من طبيعة الحياة التاريخية. حين جعل «روبنهايم» العالم تغيرت إلى الأبد، ينطق بالعمل نفسه التي سبق أن قالها «هالز» «أبعد من يمشي».

ومن أهم ملامح المسرح التسجيلي في هذه الفترة، إصدار كتاب المسرح التسجيلي على الجمع - في وقت واحد - بين قضية الإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا يعمله ويحدد مصيره تيار التاريخ، ومتطلبات النظام، وعلاقات القوى في واقع معين، وبين قضية الإنسان نفسه كفرد، محاولين الفهم في أعمال وجود الفروي- والتوسيع من نطاق حريته الفردية. ويشعر آخر، فإن كتاب المسرح التسجيلي حاولوا الجمع بين العنصر الدرامي والعنصر الملحمي في وقت واحد لخلق رؤية أكثر شمولاً للإنسان، وهكذا هي ذلك إلى حد بعيد.

ومن الناحية الفنية، استخدم كتاب المسرح التسجيلي الوسائل الفنية نفسها التي سبق لبريشت وبسكافور استخدامها، مثل الأعلام، والشرائح، والوثائق، وأساليب المسرح داخل المسرح، بحيث يتشابه الشكل بينهما إلى حد كبير. إلا أن كتاب المسرح التسجيلي استخدموا هذه الوسائل الفنية استخداما مشبها، فبينما استخدم كتاب المسرح الملحمي هذه الوسائل - بهدف شرح وجهة نظر معينة، أو تعقيل موقف خاص، أو تأكيد أثر معين - فإن كتاب المسرح التسجيلي حولوا هذه الوسائل إلى جزء لا يتجزأ من نسج العمل المسرحي، إذ نجحوا في استخدامها منطقيا شبيها بمنطق البناء السينمائي الحديث، بحيث تتراكم الأجزاء من خلال عملية مونتاج، وأيسر من خلال التطور الدرامي التقليدي للأحداث، أو تسلسل الزمن الملحمي.

نيل الهمم المسرحية في المسرح الألماني

كما تجلبوا أيضا أسلوب المسرح التعليمي لما يتخفف به من جفافه وأوجدوا طريقهم الخاص الذي يعتمد أساسا على إثارة «خيال المشاهد» حيث تعرض أمامه الجزئيات في شكل لا يمكن أن يتخذ وضعه النهائي إلا بإضافة فاعلية المشاهد إليه.

أما الطريقة الثانية التي لجأ إليها المسرح التسجيلي للاقترب من فكرة «الشمول» فهي اتخاذ أصغاري لغة خاصة غير واقعية يقدمون بها الأحداث والوقائع البائسة الواقعية، حتى للزى «ميتر هايس» يكتب مسرحية «اضطهاد والخيال مارا صاد» (1916)، ومسرحيته التي تلتها «التحقيق Die Ermittlung» (1918) بالشعر. وقد أقيمت هذه الأعمال نجاحا كبيرا، وكان في عملية الدمج هذه - بين تلك اللغة المجردة النقية، لغة الشعر، تصاسيل الوقائع التاريخية - إثباتا مستمدا من شكل العمل المسرحي لإمكان رؤية العلاقة الوثيقة بين الخاص والعام، بين الجزئي والشامل، بين المؤقت والمستمر في وحدتها الواقعية⁽¹⁾.

وقرأه (1916 - 1918)

إن «ميتر هايس» واحد من الذين أثروا ضجة كبيرة بمسرحياتهم الثورية، سواء من ناحية للضمون أو من ناحية الشكل. وقد أصبحت أعماله نجاحا كبيرا. وأحدثت ضجة ورددت أعمال كبيرة عند الجماهير والحكومات على حد سواء. وهو - في كل الأحوال - الذي أسس المسرحية التسجيلية الفنية، والتي استطاع خلالها «التيروا»⁽²⁾ كما يعد «ميتر هايس» - من ناحية أخرى - امتدادا لثقافة برشت، وخلفه في المسرح السياسي، ولا يعني ذلك أنه كان ملقدا له وإنما هو إضافة إليه، وتتمتع أعماله بنظرة نقدية غفلت أحداثها الدرامية شأنه في ذلك شأن «هانز مولر» الذي جاء مسرحه أكثر وضوحا من ناحية التقنية⁽³⁾.

ومن أبرز أعمال «ميتر هايس» التي تدل على تصبغه السياسي من ناحية، وعيونه الفنية من ناحية أخرى، مسرحيته «اضطهاد والخيال جون بول مارا تعرضه فرقة ممثلي مصحة شارلوتون للأمراض العقلية تحت إشراف الزعيم دي صاد» ومسرحية «الغنى غول لوزيتا» (البرتغالي) التي ترجمت إلى العربية بأشودة أنجولا. كما أن مسرحياته من الناحية الفنية تحتوي على مستويات متعددة من الأداء الصامت، والتطبيق والحركة المنجدة الدلالية، والجسد العفلي التقدي، و«هايس» لا يرى ناقضا في إضفاء الطابع الخيالي على مسرحياته الوثائقية، وعلى رغم استعداده للعنقيل التاريخية الدقيقة الوثيقة، إلا أن هذه الدقيقة التاريخية لم تستطع أن تعزل أعماله عن القيم الجمالية، إذ استطاع بمهارته الدرامية تحويل أعماله إلى نتاج فني، وكانت هذه هي القيمة التي جعلت مسرحياته تستمد مشروعيتها في الحياة الفنية⁽⁴⁾.

وتتعلق إضافته أيضا في قدرته على إدماج التقنية التسجيلية في التقنية الدرامية، بمعنى أن اتص قد فرض الشكل المسرحي وتقنياته الجديدة، و«هايس» لم يحتق شطحيته أو يأتي بها من

حياته؛ بل استدعاهما كما هي من التاريخ الفعلي للسجل، مع الأحداث والوقائع نفسها التي عاصرتها. ومن هنا تركز المسرحية على صياغة الأحداث وتتمسكها هي قالب شبه درامي لا يسمح باختراق الخيال بصورة كبيرة، إلا في حدود ما يعين على إيهال الحقيقة نفسها. من هنا جاءت أعمال «فايس» التسجيلية أكثر وضوحاً من التجارب التي قام بها أقرانه من قبل، وأكثر تحديداً، وأقوى ثوباً.

وأول ما لفت الأنظار إلى «بيتر فايس» على الصعيد العالمي مسرحية «مارا صاء» (1994) التي عرضت سنة 1993 في برلين، واستوكهولم، ولندن، وباريس، ونيويورك، تقع أحداث هذه المسرحية في مصحة الأمراض العقلية في شاربون، التي يديرها الدكتور كولبير، الذي يمثل البورجوازية الصاعدة تحت حكم نازيون. ومارا كان أحد أعضاء الثورة الفرنسية، وانتهى به اللام نزيلاً في هذه المصحة العقلية التي يقوم فيها مساعده كولبير بحل القضايا من حين إلى آخر على سبيل الإرهاب. وفي هذا الجو الشاف القريب يقوم للتركيز دي صاء بتأليف مسرحية من مسرح مارا، تقدم وتمثل تحت إشرافه، حيث تدور أحداثها حول اليوم الأخير من حياة مارا، وهو الذي يوافق 23 يوليو سنة 1993. والمسرحية تجسد أحداث الثورة الفرنسية كما تخيلها مارا المحبوم قبل مصرعه وهو جالس في حوض الاستحمام يذرف دماً من الفروح التي تعطي عنده هذه الصور المحمومة التي يتلقاها خلال «مارا» فتطبعها زيارات شارلوت كوردي، التي تظهر ثلاث مرات أمام الباب، ثم تسجل عليه في نهاية المسرحية نظرية واحدة.

وتدور الدراما كلها في مجرى الوهم عند «مارا». إذ يستعصرها من خلال ذكرياته ومواقفه، وشخصية مؤلف المسرحية «دي صاء» تظهر على المسرح بصفة مستمرة بوصفه مؤلفاً ومخرجاً. ويمتد الصراع الدرامي من خلال الجدل الوهمي المستمر بين «مارا» و«دي صاء»، وهو الجدل الذي يتجسد من خلاله الحدث الدرامي الرئيس - فالثورة تصل إلى ذروتها مع نهاية «مارا» التي تبدأ في الواقع ببداية المسرحية، وتزجل وتطفي من حين إلى آخر، حتى تنتهي بها المسرحية.

وكما ترى، فإن المسرحية ليست من خيال الكاتب، وإنما تعرض فترة زمنية محددة من فترات الثورة الفرنسية، بزاوية جديدة، وتفسر جديد لإحدى شخصيات الثورة المهمة (مارا)، على خلاف الصورة الدمية التي وصفها بها المؤرخون. والمسرحية بطبيعة الحال لا تتوقف عند هذا الحد، وإنما تتناول التوم التي تحملها هذه الشخصية، والمواقف التي تتعرض طريق هذه القيم، ويظل «مارا» يناضل في سبيل هذه القيم، ويضع «فايس» مقابلاً لهذه الشخصية، هي شخصية «دي صاء»، ليميز من خلال هذه الواحدة عملية التناقض في مفهوم الثورة والحرية.

يوم المسرح السياسي في المسرح الجامعي

إنّ المسرحية كانت تهدف إلى طرح قضية معينة، بأسلوب فني يعتمد توطئة من مفردات وعناصر كانت توجد في المسرح بصورة متفرقة من قبل، ولم يجلب بيتر هابس، عناصر جديدة، وإنما الجديد كان في توظيف هذه العناصر، مثل أغنيات الكورس، الحوار الشعري، المسرح داخل المسرح، التمثيل الصامت، الرقص، تناقض الشخصيات، وغيرها⁽¹⁾.

وأهم سمة هي هذه المعالجة أن «بيتر هابس» يعرض القضية بجمالية تامة، ولا يحاول أن يتحاز إلى طرف من أطراف الصراع.

ومن الجماليات الجديدة التي اعتماها المؤلف على هذا النوع من المسرح استخدامه لتكنيك اللوحات على المستوى القوي، فتراء يستخدم الشعر النقي كوسيلة للتعدّد اللانح، ثم يدور الحوار في أحياء من الشعر المرسل، بجاتب نابات «مأزاة» وخطبه الحماسية، والأغاني الفردية والجماعية، والحدث الدرامي يسير في مستويات متعددة، ويخضع لوحيات نظر مختلفة.

والمسرحية تبدأ مباشرة بالخطاب السياسي المستهدف حيث يبدأ بعنولوج بلقيه مدير المصحة - مثل مسرحيات أرسطوفانيس في الرحلة القديمة - مباشرة على الجمهور، وذلك لكي يشرح لهم أبعاد مسرحيته والهدف منها، ويوجه التحية إلى مؤلفها دي صلا، ثم يعود بعد ذلك ليحلس مع أسرته في جانب من المسرح، ويتم عملية إدماج كاملة بين حشية المسرح والصلابة.

والمسرحية تحاول إبراز فكرة الثورة، وإن كانت «على التخيال» من أجل حرية الإنسان وكرامته، فالتهمة الرئيسية هي المسرحية هي الثورة والتكوير على الوضع القائم لها، الثورة ضد الفساد الاجتماعي، والثورة ضد منعط الطبيعة البشرية، والثورة ضد الحاجة والجوع.

الخطاب السياسي للمسرحية يتلخص - إن - في فكرة الثورة وتعدد وجوهها، وكذلك فإن الحرية قد تعني أشياء مختلفة وفقا لحاجيات الناس المختلفة.

والمسرحية تدعو إلى توسيع نطاق الحرية الفردية للإنسان، وضرورة الثورة الاجتماعية والسياسية لتحقيق العدالة الاجتماعية.

ويواصل «بيتر هابس» إنتاجه المسرحي الذي يدور في فلك المسرح السياسي بمسرحية «التحقيق» (1996)، وقد استخدم فيها تكنيكاً يجمع بين الموضع الواقعي التسجيلي وبين الشكل الإنشائي الجماعي، حيث جمع بين العنصر التسجيلي والغنائي في أحد عشر مشهداً.

أما مسرحية «أغنية الغول اللوزياني» (1996) فقد أثارت ضجة قوية وأزمة سياسية كبيرة بين البرلمان وألمانيا بسبب نشر هذه المسرحية في مجلة «مسرح اليوم» 1997، وهذا يدل على قوة المسرح السياسي وتأثيره في هذه المرحلة، فقد تجاوز تأثيره - بوضوح - المسألة القبريفية، واستثمرت الحكومات خطورة. لا سيما أن «هابس» قد سعى إلى فرض الموضوع في القضايا الإنسانية المعاصرة. فالمؤلف الناخب يصفي الحساب في أحد عشر مشهداً مع الأوضاع التكنولوجية في ممتلكات البرلمان الألمانية. ويعرض بمعلومات إحصائية وشكاوى

مباشرة. أما الصورة الأخيرة، فبراد لها أن نمرز إلى انهيار النظام الكولونيالي: حيث يحطم الجمهور الناظر القول المعدني، تلك الصورة للرعية الحاضرة في كل المشاهد، ويشرح كوزال النهاية بتحطيق هذا العمل التحريزي الرمزي في العالم الثابتي، ويشرح - أيضا - بالانحسار الثورة المسلحة. كما أن المسرحية تادت بضرورة الثورة كحل جذري لأوضاع المجتمع الطديي، وكإحسان للمظلومين الذين ملحتهم الأحداث. فهي مسرحية لم تتوقف عند مشكلة طبقة العمال، وإنما هي مسرحية توسعت في فكرها السياسي الذي يشمل كل النظم الفاسدة التي تؤثر في كل الطبقات³².

ولم يخرج «بيرز هابس» بوظيفة المسرح عن الوظيفة التي قد عيها «موتول بريشت» من قبل. ونجد «هابس» يؤكد أيضا هذه الوظيفة بالفهم البريشتي نفسه لها عندما قال: «إنه من الضروري أن نحاول من خلال المسرح تغيير المجتمع، فالكثابة عن الهموم الفردية والشخصية غير كافية على الإطلاق. وعلى الكاتب ألا يكتب إلا من خلال ذلك المنطق: (تغيير المجتمع والتأثير فيه)».

ويرى «هابس» أيضا أن على الفن أن يمتلك القدرة على تغيير الحياة، وإلا فقد الفن هدفه. هكذا يصر «هابس» على ضرورة الالتزام في الفن من أجل محاولة تغيير الواقع البشري إلى واقع أفضل³³.

والمسرح نيل ألومج السياسي في المسرح الألفي على يد «هاينز بولكر» وفهره من الكتاب الأكلن. وإن لم يتمتع بالبردة العالية نفسها التي انصفت بها أعمال «ميتالور» و«بريشت» و«بيرز هابس». حيث خففت نبرة المسرح السياسي وبيشت بعد «جوشر جراس» و«فانكرد بيرست» إذ إن أعمالهما وإن كانت تتناول موضوعات سياسية، فإننا لا نستطيع أن نعدّها ضمن المسرح السياسي، لأنها تنحجب تلك القضية التحريزية التي يصب بها ذلك «المسرح السياسي» الذي لا يفهم نفسه كمكان للتفكير، وإنما كوسيلة للتضال السياسي، وكمسرح تحريضي متقول من الشارع إلى الشارع.

هوامش البحث

- 1 Die Vorlesungen Von Henning Raschbester, Institut für Theaterwissenschaft, Berlin, 1983.
- 2 د. صاري إلياس، د. حنان المصباح، حسن، المصنوع المسرحي، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، 1997، ص 268-270.
- 3 أمين الميمني، المسرح الناطقي، عالم الفكر، العدد الرابع عشر، العدد الرابع، يناير - فبراير - مارس، الكويت، 1984، ص 79 و 80.
- 4 د. أحمد عثمان، الشعر الإغريقي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984، ص 22 و 23.
- 5 هانز ريتش، الدراسة الحديثة في اللغة، ترجمة محمد ميود، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1987، ص 119.
- 6 Gerdas Klau, Arbeiterklasse und Theater, Akademie - Verlag, Berlin, S. 7-24
Henning Raschbester, Theater im Umbruch, Dr. Friedrich Verlag, Hannover, 1970, S. 15.
- 7 علي طه عريمان، دراسة في المسرح، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1988، ص 22 و 23.
- 8 د. عبد العزيز حمود، المسرح الناطقي، مكتبة الأنجلو المصرية، 1979، ص 100.
- 9 د. إبراهيم حماد، من الترميز إلى الترميز، دار المعارف القاهرة، 1978، ص 87.
- 10 أمين الميمني، مرجع سابق، ص 88.
- 11 جابر إلهي، المسرح الكلاسيك ونشأته من المسرح الألفي الخامس، ترجمة محمد أحمد علقم، مركز الثقافة والفكر، الكويت، 1991، ص 19.
- 12 حمدي الطويل، تاريخ الأدب العربي، دار إحياء التراث العربى، بيروت، 1987، ص 19.
- 13 حمدي الطويل، المرجع السابق، ص 87.
- 14 د. عبد العظيم رمضان، تاريخ أوروبا والعالم في العصر الحديث، ج 1- الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997، ص 88.
- 15 د. عبد العظيم رمضان، مرجع سابق، ص 128-129.
- 16 المرجع السابق، ص 129.
- 17 حمدي الطويل، المرجع السابق، ص 77 و 78.
- 18 المرجع السابق، ص 89.
- 19 نظرية من الأسانيد، تاريخ الأدب العربي، ج 1، طلاس لدراسات والفكر والثقافة، دمشق، د. ت.، ص 207 و 208.
- 20 كورت روتش، تاريخ الأدب الألماني، ترجمة سليمان حواد، منشورات بيروت، 1989، ص 7.
- 21 حمدي الطويل، المرجع السابق، ص 98.
- 22 كورت روتش، مرجع سابق، ص 23.
- 23 نظرية من الأسانيد، تاريخ الأدب العربي، ج 1، مرجع سابق، ص 207.
- 24 د. عبد العظيم رمضان، مرجع سابق، ص 109.
- 25 حمدي الطويل، المرجع السابق، ص 87.

- ١٦ دعوى من الأساقفة، تاريخ الكتب، الغرب، ج ١، مرجع سابق، ص ١٠٩-١٠٩.
- ١٧ كورت رولاند، مرجع سابق، ص ٨٩ و ٨٩.
- ١٨ كورت رولاند، مرجع سابق، ص ٨٩ و ٨٩.
- ١٩ كورت رولاند، مرجع سابق، ص ٨٩.
- ٢٠ دعوى من الأساقفة، تاريخ الكتب، الغرب، ج ١، مرجع سابق، ص ١٧٢.
- ٢١ بار بارا بارولان، بريجنيا أوبروك، تصور الكتب الأثني، حكم المحكمة الكاثوليكية، ص ١٢٧ و ١٢٧.
- ٢٢ كورت رولاند، مرجع سابق، ص ٨٩.
- ٢٣ بار بارا بارولان، بريجنيا أوبروك، مرجع سابق، ص ٢٢٨-٢٢٨.
- ٢٤ د. هيلان وشيد، مسج برشت، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤، ص ٨٩ و ٨٩.
- ٢٥ روبرت بروستلين، المسج الغربي، ترجمة عبدالمستقيم البشلاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، والنشر، د. د.، ص ٢١٠.
- ٢٦ د. هيلان وشيد، مسج برشت، مرجع سابق، ص ٨٩ و ٨٩.
- ٢٧ ولقد، هذه الأحداث في الأربعينيات من القرن التاسع عشر في كاشاح في أوكيناوا، كما حدث في بطرس فاميا ولينينيلوا على أطراف أوكيناوا.
- ٢٨ Hans Schwab - Felisch, Gerhard Heugens, Die Weber, Ulstein, Berlin, 1990, S. 244.
- ٢٩ روبرت ويلسون، المصرية من أصول البروتستانتية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٢٢٧ و ٢٢٧.
- ٣٠ كورت رولاند، مرجع سابق، ص ٨٩.
- ٣١ فالتريش، الدوا الجديدة في ألمانيا، مرجع سابق، ص ٢٩ و ٢٩.
- ٣٢ المرجع السابق، ص ٢٩ و ٢٩.
- ٣٣ المرجع السابق، ص ٢٩.
- ٣٤ المرجع السابق، ص ٢٩.
- ٣٥ ج. ل. ستان، الدوا الجديدة بين النظرية والتطبيق، ترجمة محمد، حول، منشوراته وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥، ص ٨٩ و ٨٩.
- ٣٦ شقيق حمار، مقدمة مصرجية، عالم شعاعة وألوانها، لبروانت برشت، دار الهلال، القاهرة، د. د.، ص ٢٩.
- ٣٧ فالتريش، مرجع سابق، ص ٢٩ و ٢٩.
- ٣٨ أوتيس أمثالان، في المسج، ترجمة د.، منشوراته أحمد، الأنجلو المصرية، ج ٢، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٢٩-٢٩.
- ٣٩ ابن العربي، المسج السياسي، عالم الفكر، العدد الرابع عشر، العدد الرابع، يناير - فبراير - مارس، الكويت، ١٩٨٤، ص ٨٩ و ٨٩.
- ٤٠ إريك بلقي، المسج الحديث، ترجمة محمد، منشوراته المؤسسة المصرية العامة للكتاب، والكتاب، والنشر، ج ٢، ص ٢٩، ١٩٦٥، ٢٩.
- ٤١ د. تاسع، فريد روبرت هانز، بروك (بروانت) برشت، ترجمة كامل يوسف حسن، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٦، ص ٢٩.
- ٤٢ بروستلين، مرجع سابق، ص ٢٠٠، د. هيلان وشيد، مرجع سابق، ص ٢٠٠.

٢٢. يحيى حسانه، هير وهيربرت هاتين، مرجع سابق، ص ٢١ و ٢٢.
٢٣. د. أياد شحادة، التيارات المسرحية المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٧، ص ١٥٥.
٢٤. د. محمد الحليم، مقدمة مسرحية، الآم شحادة، بيروتات بيروت، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.د.، ص ٢.
٢٥. شميل حمار، مقدمة مسرحية، الآم شحادة وأحمد، مرجع سابق، ص ٢٢.
٢٦. أمين الفيضاني، المسرح السياسي، مرجع سابق، ص ٥٥.
٢٧. يحيى حسانه، هير وهيربرت هاتين، مرجع سابق، ص ٢٩ - ٣٠.
٢٨. د. محمد الطاهر، مقدمة مسرحية، الآم شحادة، مرجع سابق، ص ١٦.
٢٩. روبرت بروسكين، المسرح الكوميدي، مرجع سابق، ص ٢١٩ - ٢٢٥.
٣٠. د. محمد الطاهر، مقدمة مسرحية، الآم شحادة، مرجع سابق، ص ١٥.
٣١. شميل حمار، مقدمة مسرحية، الآم شحادة وأحمد، مرجع سابق، ص ١٢.
٣٢. د. يسري حليم، مقدمة مسرحية، صارا - صاف، بيروت هاتين، سلسلة روائع المسرحيات العالمية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، العدد ١٢، ١٩٦٤، ص ١.
٣٣. لمرجع السابق، ص ١٠.
٣٤. د. تيمون والميد، أستاذ الفنون المسرحية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الدار المصرية العامة للطباعة، القاهرة، ١٩٧٩، ص ١٥٢.
٣٥. راجع مقدمة المسرحية المسرحية، د. أياد شحادة، وهيربرت هاتين، الدار المصرية العامة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٧.
٣٦. فاطمة هيلند، مرجع سابق، ص ٢١.
٣٧. د. يسري حليم، مرجع سابق، ص ٢١.
٣٨. د. تيمون والميد، أستاذ الفنون المسرحية، مرجع سابق، ص ١٢.
٣٩. د. يسري حليم، مرجع سابق، ص ١٢.

طريقة مفهوم الكلام ووظيفته

أ. محمد الداهي (*)

ملخص :

أصبح مفهوم الكلام يمتاز بأهمية مختلفة الحقول المعرفية المعاصرة، وذلك ليس باعتباره فقط وسيلة للتواصل وإنما بوصفه كذلك قلعة من الأوامر المحظية، ومحصلاً من عوامل تطويع الذاتي. وكصب قنينة وموتة (التيال التلطي والستة في (deception).

واسهمت الثورة الإعلامية في ترسيخ هذه الوظيفة التطويرية (manipulative) للكلام داخل المجتمع. وعليه أصبح التكلم لا يراعى فقط على إيصال أفكاره إلى المتلقي، بل كذلك إلى تغيير معتقداته والافتتاح بما يلقاه. وبما أن هذا الأخير لا يلقى الكلام بسهولة، يحكم مؤهلاته الفكرية والفنية وخلفياته المعرفية، فهو يمارس التطويع الحضار (anti-manipulation) حتى ينجب الوفرة في شركه محدته. ويشعره باستقلالية فكره وأرائه. تخصص هذه الدراسة لاستكشاف مفهوم الكلام، وإبراز معانيه ومنازله وهويته في بعض المجالات والاختصاصات المعرفية والثقافية (أكانت عربية أم غربية). وإعادة الاعتبار له بعد أن تراجع النزوع المعاصر الذي ارتكزت عليه البنيوية.

١- الكلام في الحضارة العربية

١- القرآن الكريم :

إذا استقرنا القرآن بوصفه المصدر الرئيسي للحضارة العربية الإسلامية، نجد متضمناً لفظة الكلام ومشتقاتها ومتراكباتها (على نحو القول والقول، ولا ينسج المجال هنا لغزها كلفة، وحسبها في البداية أن نرسم جدولاً يحوي بعض الآيات التي ذكر فيها الكلام والقول والقلو، ثم سنحاول أن نستخرج منها ما تتضمنه كل لفظة من معانٍ.

الآيات	الروايات	الكلام ومقتضاه
﴿فَتَنَزَّلُ مِنْ فِيهَا كَلِمًا لَا لَئِمًا فِيهَا وَلَا تَالِيَةً﴾ الطور ٢٢.	﴿مَا يَنْقُطُ مِنْ قَوْلِ لَا لَدِيهِ رَقِيبٌ عِيدٌ﴾ ق ١٨.	﴿تَلَقَّى الرُّسُلَ فَضْلًا مِنْهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مِنْ كَلِمِ اللَّهِ وَرَفَعَ بَعْضُهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ البقرة ٢٥٢.
﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ النَّارِ مَعْزُومُونَ﴾ التؤمنون ٣.	مختلفة: انذاريات ٨.	﴿قُولُوا أَنْ قُرْآنًا مَسِيرٌ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتُ بَلْ لَئِذَا الْأَمْرُ جَمِيعًا﴾ الرعد ٢١.
﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّبُرَ وَإِذَا سُرُوا بِالنَّارِ سُرُوا كَرَامًا﴾ الفرقان ٢٢.	﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُعَادِلُ هِيَ زَوْجَهَا وَتُنْكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحْوِيلَهُمَا إِنْ اللَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ المجادلة ١١.	﴿وَرَسُولًا لَقَدْ فَعَلْنَا لَهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرَسُولًا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ النساء ١٦٤.
﴿وَإِذَا سَمِعُوا النَّارُ أَنْعَمُوا بِهَا الْأَنْعَامُ مِنْهُ وَقَالُوا إِنَّا أَنْعَمْنَا وَلَكُمْ أَنْعَامُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا تَبْشُرُوا الْإِنْسَانِ إِلَّا أَنْعَامُكُمْ﴾ القصص ٥٥.	﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ الشعراء ٢٨.	﴿وَرَبُّنَا الْحَقُّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ الشورى ٢١.
	﴿حَسْبِيَ اللَّهُ مَا أَفْعَلُ بِاللَّهِ وَحِيدِهِ﴾ ق ١٧.	﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي أَعْيُنِهِمْ لِئَلْهُمْ يَرْجِعُوا إِلَى الْعَرْشِ﴾ الزخرف ٢٨.
	﴿لَا يَنْفَعُكَ لَدُنَّكَ إِلَهُكَ﴾ النحل ١٧.	﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ النَّارِ كَانُوا لَا يَتَلَفَعُونَ فِيهَا مِنْ غَضَبٍ وَمِنْ نَارٍ يُتَلَقَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَوَّلُونِ الْأَوَّلِينَ﴾ النمل ٨٥.
	﴿وَرَفَعَ الْقَوْلَ عَلَيْهِمْ بِمَا تَطَلَّعُوا فِي الْفِتْنَةِ﴾ النمل ٨٥.	﴿وَأَحَلَّ فِيهَا وَاجِلَهَا وَكَفَرَنَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلَيْهِمْ﴾ الفتح ٣٦.
	﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾ الطارق ١٣، ١٤.	﴿وَلَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْذَرُونَهُ أَتَقَرُّ ٧٥﴾ التوبة ٧٥.
	﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ يس ٧.	﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي﴾ الأعراف ١٥١.
	﴿وَإِذَا رَفِيعَ الْقَوْلِ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾ النمل ١٢، ١٣.	﴿وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحْسِنُونَ كَلَامَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ النساء ١٦.

الجدول (١): مشتقات الكلام ومقتضاها^(١).

يتضح من خلال العمود الأول أن بعض مشتقات الكلام التي وردت في القرآن (كلم، تكلمها، كلمة، كلماته، الكلام) جاءت مفروقة بالذات الإلهية، ومبينة أن من صفاته الكلام الذي لا يحتاج إلى واسطة. وهو الكلام الحقيقي الذي يكون به التكلم مستكفياً. لكن الله لم يكن يتكلم على الحقيقة إلا مع صفوة من الأنبياء، وخاصة مع آدم ومحمد وموسى. وفي هذا السند يرى القرطبي أن موسى - عليه السلام - سمع كلام الله بغير صوت ولا حروف، كما يرى الأبرار ذات الله - سبحانه - من غير جهر ولا شكل ولا لون ولا عرضة^{١٢٠}. ويقول ابن جني: «ولا خلاف بين الأمة أن المسموع في المحاريب كلام الله تعالى على الحقيقة، والجواب عن هذا أن إسماة الكلام إلى التكلم إن كان الأصل فيها أن تكون من فعله، فقد صار بالتعارف يضاف إليه إلا وردت مثل صورة كلام^{١٢١}». وقد تضمنت كلمات الله نصائح وعبراً للإنسان لعله يتذكر ويثوب إلى جادة الصواب، ويحمد الله وحده لا شريك له. وبالحقيقة، يدل كلام الله وتكلم الله وكلماته وتكلمته على القرآن، وكلام الله لا يحد ولا يعد. وفي الحديث: «أعوذ بكلمات الله التامات»، وقيل هي القرآن. ولا يثنى قول الله بل كلام الله، لأن الكلام يعني ما كان مستكفياً لنفسه وتاماً ومفيداً، في حين أن القول ما لم يكن مستكفياً^{١٢٢}.

ويرجعنا إلى مختلف الميقات التي وردت فيها لفظة القول، ونحن أنها تعني من جهة ما يلفظ به بنو آدم، وما يصدر عنهم من كلام يتناولون شؤناهم وسعائهم، لأن الله سمع بصير، كما أن أي كلمة يلفظون بها يوجد من برزخها ويقتضها، ولما تركبوا لهذا في قوله تعالى **فَوَإِنْ عَلَيْكُمْ لِاحْفَظِينَ كَرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَعْلَمُونَ** (الأنعام: ١٩)، ونهي من جهة أخرى من حق عليهم القول أي من حقت عليهم كلمة العذاب، ووجب المصيب عليهم، ويحفل القرآن بمختلف الصيغ الصرفية لضعف قال (قال، قال، قال، قال، قال، قلنا، نقول، نقل، يقول، قلتم، قلتم)، وهو ما تواترت عليه كثرة أصناف التأليف، فمما يكون الله أو المبدأ أو الكفار أو الملائكة أو الأنبياء، وقد تكون امرأة أو طائفة أو فئة من المؤمنين أو الظالمين.

نرجع لفظة اللغو إلى جذورها اللغوية، إل.غ.ي.، وهو يعني ما لا يعتد به من كلام وغيره ولا يحصل منه على فائدة ولا نفع، وقال الأسمعي: ذلك الشيء لغو ولغاً والقوي، وهو الشيء الذي لا يعتد به، وقال الأزهري: واللغة من الأسماء الناقصة، وأصلها لغو من لغا إذا تكلم، وقال الشافعي: اللغو هي لسان العرب الكلام غير المقصود عليه¹⁴، ويعني اللغو هي الثاني التي ورد فيها زنت الكلام وعار له وفيهجه، والتهنئة، والتباطل، والنزول.

ومن خلال مختلف السياقات التي وردت فيها الألفاظ الثلاثة ومشتقاتها، يتبين أن كل كلمة متلفظ بها -إلا وتصدر عن متكلم حقيقي- تحمل تبعاتها نظرا لوجود كاتبين كرام يوصفونها ويكتبونها، ولعلم الله بذات الصدور. كما أن الله كالم صمد من أحيائه تكليما، (أنزل كلماته لتوجيه الخلق إلى الصراط المستقيم، وهكذا يحمل الكلام وظفريته، فهو

الوجه الموهوب للكلام بوجهه

- من جهة - موجه من الله إلى عباده انتهى عن الكلام القبيح وفي ما لا يعينهم. والاقتصار على المهم. ففيه التجاهل^{١٢}. وهو - من جهة أخرى - موجه من العباد إلى الله للخنوع والاستقامة والحمد والهداية.

٢- الحديث الشريف :

بعد فحص مختلف الأحاديث النبوية المتعلقة بالكلام، يتضح أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يذم كثرة الكلام وتشقيقه ونخله والتعثر والتشديد والتشويق فيها^{١٣}. وبالتقابل كان يثني طول الصمت، وحفظ اللسان واستقامته. والصمد بالمعروف والعلل. ومن ثمة يتبين أن وظيفة الكلام اتخذت بعدا أخلاقيا صرفا. فهي إما أمر بمعروف أو نهي عن منكر وإما التفتت بالأخلاق وتشقيق الكلام والخوض فيها لا يعني.

٣- المصادر العربية القديمة

أ- ابن خلدو :

تعني عبارة (الكلام) - على حد تعبير ابن خلدو - من حيث ثقلها الدلالية القوة والشدة. والمصطلح منها خمسة. وهي: (الكلام) و(الكلام) و(ال كلام) و(الم كلام) وأعملت منه (الم كلام) فلم تات في ثبت. والكلام هو جنس الجميل التوام بين الأعداء. والكلام اسم من فعل كالم المشتق من مصدر التكلم. ويعني به ما كان مكتوبا بقلبه وهو الجملة. أو بعبارة أخرى هو جماع من الأصوات الثمانية المهيمة. أما القول فهو ما لم يكن مكتوبا بنفسه وهو الجزء من الجملة. وقال الجوهري: الكلام اسم جنس يقع على القليل والكثير، والكلم لا يكون أقل من ثلاث كلمات لأنه جمع كلمة مثل بقعة. نيل^{١٤}.

ومن أدل الدليل على الفرق بين الكلام والقول إجماع الفلاس على أن يقولوا القرآن كلام الله ولا يقال: القرآن قول الله، وذلك أنه موضوع حقيق متحجر. لا يمكن تحريفه ولا يسوغ تبديل شيء من حروفه. فبهر لذلك منه بالقول الذي قد يكون أصواتا مفيدة وآراء معتقدة. وأخرج الكلام هنا مطروح ما قد استقر في النفوس. وكانت عنه عوارض التشكوك. وهكذا يتبين أن القول يعني ما نفس وما يستدعي الاعتقاد والرأي والإسراع والخفة. أما الكلام فهو الجميل المستقلة بنفسها. الغالية عن غيرها. المستوفية حقها من التمام والإفادة والدالة على الشدة والقوة. وإن كان كل كلام قولاً. فالعكس ليس صحيحا^{١٥}.

ب- ابن خلدو الثاني :

تطرق ابن خلدو^{١٦} إلى حد الكلام وحقيقته تمهيدا للكشف عن سر الفصاحة القصورة عنده على الأنظار في حسناتها وتلازمها سواء اتجلت في تأليف اللفظة المفردة أم الكلام. ولاتخاذ موقف من الفريقتين المتجادلتين في أمر إعجاز القرآن. وقيل تخصيص فضل

الكلام يعرف بالأصوات والحروف وبين صفاتها ومخارجها، ويعرف الكلام بأنه «ما انتظم من حرفين فصاعدا من الحروف المقولة إذا وقع ممن تصح عنه أو من قبله الإفادة»^(١٢). وهكذا يتبين أنه يشترط في الكلام الانتظام الذي لا يتم إلا بتوالي حرفين على الأقل، فلم أتى بحرف ومضى زمان ولم يجرى بحرف آخر لم يصح وصف فعله بأنه كلام، ولا يتم الانتظام إلا بالحروف المقولة التي تعتمد ممن تصح منه الإفادة أو من قبله، ويستثنى منها أصوات الحيوانات والجمادات، ويشترط الفيل دون الشخص، لأن ما يتكلم به المجنون يوصف بأنه كلام، وإن لم تصح منه الإفادة، فهي تصح من قبله، وليس كذلك الطائر وما يجري مجراه (سائر الحيوانات والجمادات). وقد انبج هذا الحد صاحبه أن اعتبر الأخرس متكلماً، وإن احتسب البعض من ذلك مشروطاً بانتظام حرفين مختلفين، وهو ما لا يقع من الأخرس، ولا يشترط ابن سنان الإفادة في الكلام على ما ذهب إليه سيبويه وغيره من أهل النحو، بل يرى أن العرب مجمعون على تسمية الكلام القوي وغير القوي بأنه كلام، ويتعلق الكلام بالعاني والمواد بالواضحة، ولهذا عاز في الاسم الواحد أن تختلف مسمياته باختلاف اللغات، وهو بعد وقوع التواضع يحتاج إلى قصد التكلم واعتباره لما قبله الواضحة على لا يحل بعمليات التواصل مع البشر، ويعتبر ابن سنان الخفاجي الكلام مصفاة من الصلغات التي لا تتكلم إلا بتوافر خمسة

ARCHIVE

- اشتباه، وهي تتكون في حالة أصالة تاليف الكلام مما يلي
- الموضوع، وهو الكلام المؤلف من الأصوات.
- فاما الصانع، وهو المؤلف الذي ينظم الكلام بمقتضى مع بعض، كالشاعر والكاتب وغيرهما.
- وأما الصورة، فهي كالفصل للكاتب والبيت للشاعر، وما جرى مجراها.
- وأما الألة، فأقرب ما قيل فيها إنها طبع هذا الناطق، والعلوم التي اكتسبها بعد ذلك.
- وأما العرض هو بحسب الكلام المؤلف والغاية المتوخاة منه^(١٣).

وإن لم يخص الخفاجي في كتابه تمييزاً واضحاً بين الكلام واللفظ، فهو قد أفرد لكل طرف فصلاً خاصاً، وهذا ما يؤشر طاهرها إلى أنه تعتمد الفصل بينهما، ولما تضمن النظر في كل طرف على حدة يتبين أنه أعطى لكل واحد منهما تعريفاً خاصاً ومزلة خاصة، أما هذه اللغة «هي عبارة عما يتواضع عليه القوم من الكلام، أو يكون توافقاً، وتجمع لغة على لغات، وأقرب وأبعد، وقد قيل في اشتقاقها: إنها مشتقة من قولهم لغيت بالشئ إذا أولعت به وأصريت به، وقيل بل هي مشتقة من اللفظ، وهو النطق، ومنه قولهم: سكنت لواخي القوم أي أصواتهم، ولغوت أي تكلمت، وأصله على هذا لفظة^(١٤)، ويرجع ابن جني الرأي الذي يرى أن اللغة موافقة وليست توافقاً وبأنها «والصحيح أن أصل اللغة موافقة، وليس بتوافق، وإنما أوجب ذلك لأن توقيفه تعالى يقتدر إلى الاضطراب إلى قصد^(١٥)، وهي معرض بيانه الفصل اللغة العربية وتقدمها على سائر اللغات، يتضح أنه يخصص اللغة لتحدث التعاني المتعارف

طريق مفهوم الكلام في المنهج

على نواحيه وفروعه والقائمه. ويتصف بالشمولية والتعريف. ويهم جنساً بعينه أو أمة بزمانها. أما الكلام فيربط بمن يحدث فعل الكلام (الإنجاز)، ويحتاج إلى قصد وإرادة واعتقاده وغير ذلك من الأمور الراجعة عليه حقيقة أو تقديرًا، ويتطلب استخدام ما شرته الواضحة، والتحرر من تناقض متصلة ومنفصلة، واجتماع القلب عند النظم والتأليف.

3- مفهوم الكلام:

وبتسلسلنا لكتاب ابن وهب الكاتب يشي أنّه يستلخدم إلى جانب مفهوم الكلام منهومي العبارة واللغة. وهذا ما يقتضي توضيح المفاهيم الثلاثة لرفع اللبس. ويبان الفروق الدقيقة بينها، وتحديد المقصود من الكلام. إن البهتان بالقول هو العبارة. ويختلف باختلاف اللغات، وإن كانت الأشياء التي غير مختلفة في ذاتها، وإن منه ظاهراً وباطناً. ولا يحتاج الظاهر منه إلى تفسير. في حين أن الباطن يحتاج إليه بالقياس والنظر. وتحتوي اللغة العربية أقساماً وأحكاماً تتطلب من المتكلم تمكّنها وتهم معانيها إن هو أراد بلوغ مراده. ومنها ما هو عام للسان العرب وشريحهم، ومنها ما هو خاص له دون غيره. ويصحح ذلك في الأصل، الخبر والطب والخبر كل قول أحدث به مستعمه ما لم يكن عنده. ويخضع إلى جزم ومقتضى وشرط. أما الطب فهو كل ما يطلبه الطالب من غيره، ومنه الاستفهام. والتأخير والتقديم. فهذه بعض أقسام العبارة التي يتساوى أهل العلم بها، فأما العرب فهم استطاعت أن يطوروا من الاستشراق والتشبيه، واللحن، والرمز، والصرف، والبيان، والتنطع، والمطف، والتقديم والتأخير، والاختراع^(١٢). ويتقسم الكلام قسمين، تام وباقس. فالتام ما اجتمعت فيه أقسام العبارة فكان بلغها صحيحاً، وجزلاً صحيحاً، وكان جداً صواباً وحسناً حقاً، وناقضاً صدقاً، وعند ذوي العقول مقبولاً. ولم يكن تكلفاً ولا فضولاً. في حين أن الباقس ما قصر عن هذه الأقسام، وكان معيباً من ذوي الأقسام^(١٣).

كما تقدم يوضح أن العبارة تعني طريقة التعبير عن الأشياء. وهي تختلف باختلاف اللغات. في حين تطلق الأشياء المعبر عنها هي نفسها. ويرى ابن وهب أن ملأ العبارة من حيث نالها، إما أن يكون منظوماً وإما منثوراً. وتعني اللغة جماعاً من الوجود والأقسام والأحكام الخاصة بجنس معين (على نحو العرب). تتطلب من مستعملها تمكّنها واستيعابها ما يدل عليها إن هو أراد إدراكه ميتقاه. ويأتي دور الكلام لإخراج تلك المعاني الضمنية من حيز القوة إلى الفعل. ولا يستوفي الكلام التام حقه على نحو يجعله ينزع الشرعية من ذوي العقول إلا بعد توافر جملة من الشروط كالإلافة، والوضوح، والصدق، والجيد، والإضافة. وما قصر عن هذه الشروط كان يادي النقص والعيب عند ذوي الأقسام، ومنهوما عند ذوي التحصيل.

٥- إلهام الخليل:

يعتبر عبد الجبار القاضي وابن خلدون الكلام في عداد الصنائع كالبناء وغيره. ومراجع ذلك عند عبد الجبار أن المتكلم لا يصح منه الحدث الفعلي للكلام إلا بتوافر القدرة والعلم. وهو ما يستدل عليه بمقارنة من تلقاها منه العبارات لمن تتعدى عليه. ويدقق عبد الجبار هذا الشرط المزيج في موطن آخر حين يقرر أن الكلام من جملة الأعمال المحكمة التي لا تصح إلا من العالم بكيفيةها والمطلع على شبكة مواضعها. ويضاف الكلام بوصفه فعلاً وحيداً إلى فاعله على جهة الفعلية^{١٢٦}.

ويعد ابن خلدون الكلام صناعة كسائر الصناعات التي تتطلب من صاحبها الدربة والتعلم والالتقان. فإما يوجد أو يقتصر بحسب تمام المنة أو نقصانها. وإذا تمكن المتكلم من المنة التامة في تركيب الألفاظ ومراعاة مقتضى الحال. بلغ حيثاً الغاية من إفادة مقصوده للسامع. وتطلب ملكة الكلام حسن الإصغاء لتسليق المقدمات. والتفطن لطواري التراكيب. ومداومة الاستعمال إلى غاية أن تصبح ملكة وصفة راسخة. وينسحق الكلام العربي إلى فئتين في الشعر والنظم. ويشتمل كل واحد منهما على فئتين ومذاهب^{١٢٧}.

تكتفي بهذا التور اليسير من الترميزات التي لمطالعها نصوراً عن حد الكلام وميزاته في التفكير اللغوي عند العرب. وهكذا يتبين لنا أن قسماً من الكلام يتكلم عن حد المنة وإن كان يتفاضل معه ويتداخل إلى حد التعاملي. ومن الضروري انقطاعه إلى اللغة لتحدي الكلام على نحو احتواء الكل كجزء. فالتامة هي جماع من المفاهيم والتجود والتواميس التي لا تترك لها مجالاً إلا بتكامل أنسجة التواضعات فيها. وبذلك تختلف اللغات وإن بقيت الأشياء المعبر عنها محافظة على مدياتها. وغير متطابقة في دولتها. وإذا كانت لغة صفة الابتداء أو التواضع فالكلام صفة الاحتذاء أو المحكاة. فالكلام يتحدد أساساً على مستوى الإنجاز والتصريف بوصفه جماعاً من الحروف والأساليب للثقافة المنتظمة المتعاقبة المقولة الموقفة للإخبار. والإفادة. والاستفادة. والإيهام. والتفهيم. والتفاهي. والتعبير. والتعريف. والتواصل... إلخ^{١٢٨}. ومن الأعمال المحكمة التي تتطلب جملة من الشروط على نحو التعلم والممارسة والفرة والحفظ. ولا يمتدني الكلام حقاً من التمام. ولا ينتزع اعتراف الآخر به (منحه الشرعية) إلا إذا وب جملة من الشروط منها ما يتعلق بالتركيب (جودة التاليف. وحسن التأليف). ومنها ما يرتبط بالبعد الأخلاقي (الصدق. والجد). ومنها ما يراهن على توقع المقتضى وتطرده (إجازة الكلام وإطراءه). ومن جملة الخصائص النوعية التي يستند عليها خروج الكلام من تصور النظري المجرد إلى بنية الحدث الجز. فتذكر منها على وجه الإجمال ما يلي: ارتكاز الكلام بالمكان. وفقد الزمن. واتصافه بالشمول (استيعاب إطراوات الوجود) والهوية (استحضار جملة من الحقائق الداخلية) والاضطرار (الطبيعة التسلطية والتفاد التحكيمي للإبلاغ والتواصل). ووجود رابط الفاعلية بين المتكلم وكلامه^{١٢٩}.

فهم مفهوم الكلام بوظيفته

ويختلف الكلام باختلاف فاعله ومؤلفه، وبحسب معرفته لوجود اللغة وأحوالها وعلومها، وقدرته على التصرف والاختصاص، والحكاية فبعضهم تم إقراره بمواضعه وتواطؤا، وسعة كفايته المعرفية. وبالصحة إن مؤلف الكلام لو عرف حقيقة كل علم وأطلع على كل صناعة لأثر ذلك في تأثيره ومعانيه وأنماطه. لأنه يدفع إلى أشياء يصنعها، فإذا خبر كل شيء وتحفظه كان وصفه له أسهل ونعمته أمكن، إلا أن المقصود في هذا التوضيح بيان ما لا يسعه حيله دون ما إذا علمه أثر عنده عليه، فإن ذلك لا يلفظ على غاية⁽¹⁾.

٢- الكلام في الفكر الفلسفي - اللساني الغني

أ- اتجاهات لعقبات:

اختزل ميخائيل باختين كل الدراسات التي تناولت مفهوم الكلام أو مفهوم اللسان قبل ظهور كتاب «محاضرات في اللسانيات العامة».

لفرديناند دي سوسير F. Saussure إلى اتجاهين⁽²⁾:

١- اتجاه الفئوية الثنائية، يركز هذا الاتجاه اهتمامه على فعل الكلام أو الإبداع الفردي بوصفه أساسا للسان. وما قوايت الإبداع الفردي سوى قوايت فردية - نفسية. وتقتصر الموافقة الأساسية لهذا الاتجاه في الاقتراحات الأربعة التالية

أ- اللسان نشاط - سريري، إن الإبداع الفردي (الفئة) لا يتحدد في أعمال الكلام الفردية.

ب- إن قوايت الإبداع الفردي في جوهرها قوايت فردية - نفسية.

ج- الإبداع اللساني إبداع عقلاني مشابه للإبداع الفني.

د- تبدو اللغة، باعتبارها نتاجا ناجزا (organon)، نظاما قاريا جاهزا للاستعمال.

ومن بين اللغويين الذين أرسوا دعائم هذا الاتجاه نذكر على سبيل المثال فيلهلم هامبولدت W. Von Humboldt و أ. أ. بوشينا Potshina وتلاميذه. ثم طوّره فيما بعد مدرسة فونستر Vostloor (الفيلولوجيا المثالية) التي ترفض رفضا قاطعا الاتجاه الوصفي في اللسانيات (اللسانيات ناتجة عن الفعل النفسي الفسيولوجي)، وتقر بأن الفعل الإبداعي الفردي يشكل الظاهرة الأساسية والواقع الأساسي للسان، لأنه يعمل على تغيير وتحويل صيغته وأشكاله المجردة، ويتعلق بالتفكير الأسلوب.

٢- اتجاه الموضوعانية المجردة، يركز هذا الاتجاه على النظام الفردي، أي ما يتعلق بالصيغ الصوتية والتعبيرية والجمعية للسان. وعند اللسان جماع من السمات المتماثلة في التلغظات كلها، والضمادة الوحدانية نفسه وفهم الجماعة البشرية له ويرتكز هذا الاتجاه على الاقتراحات التالية:

أ- اللسان نظام ثابت من الأشكال اللسانية الخاصة ليعبر بتسلطه الوحي الفردي. كما هو بكيفية إجبارية.

ب- إن قوانين اللسان هي جوهرها، قوانين لسانية من نوع خاص تقسم روابط بين الأداة اللسانية داخل نظام مطلق. وتكتسي صيغة الموضوعية بالنسبة إلى كل وهي ذاتي.

ج- لا علاقة للروابط اللسانية الخاصة بالقيم الأيديولوجية. كما لا يوجد أي حافظ أيديولوجي في أساس الوظائف اللسانية.

د- ليست أفعال الكلام الفردية بالنسبة إلى اللسان سوى انحرافات أو تنويعات عارضة بل مجرد تشوهات لصيغ معتدلة. لكن أفعال الكلام هي التي تفسر التحول التاريخي الذي يحدث في صيغ اللسان. ولا توجد بين نظام اللسان وتاريخه علاقة، إذ إنهما قريبان من بعضهما.

يستمد هذا الاتجاه وجوده من الاتجاه العقلاني في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ويضرب بجزوره في الثورة الميكانيكية، وأول من غير أفكاره بكيفية واضحة هو لينتز في نظريته عن النحو الشمولي الكوني.

مما سبق يتضح أن ثنائية اللسان والكلام أثرت قبل ظهور سوسير بسنوات عديدة، وبرزت بين اتجاهين متعارضين في إطارهما اللسانية. فكل اتجاه ركز على اللسان من منظور مختلف. فالإتجاه الأول يعتبره سهلاً متواصلاً من أفعال اللفظ لا يخل فيه أي شيء ثابت أو محافظ على هويته. أما الإتجاه الثاني، فهو يركز على الثبات الصوتية والنحوية والمجمعية المتعددة بالنسبة إلى كل اللفظيات والأقوال. فبالنسبة إليه، لا تحدث التنويعات الفردية أي أثر في الهوية المتعددة لوحداية النظام، لكنها تهم من جانب، تفسيرها للتحول التاريخي المحدث في صيغ الأشكال.

في ديالكتيكي سوسير:

لما ظهر كتاب «محاضرات في اللسانيات العامة» أحدث ثورة كوبرنيكية في مجال المعرفة اللسانية بصفة عامة. وما زال مفعولها مستمرا حتى الآن. وقد بين فيه سوسير أن اللسانيات ينبغي أن تحدد موضوعها الخاص، وتحدد قطوعة مع المراحل الثلاثة (النحو وصفه مادة معيارية، والفيولوجيا، والنحو اللغوي أو الفيولوجيا المقارنة)⁽³⁾. وتزاح عما هو خارجي عنها (اللسانيات الخارجية). وتتميز عن العلوم الأخرى. وتبرز ما تعالجه من خصوصيات. ويرى ميخائيل باختين أن أفكار سوسير هي امتداد لاتجاه اللغوياتية المجردة الذي يقب نظام الصيغ (اللسان) على التحدث الفردي (الكلام)⁽⁴⁾. ويضع سوسير تمييزاً دقيقاً بين ثلاثة أطراف (اللفظ، واللسان، والكلام)، متوخياً منه تحديد الموضوع الوحيد للسانيات بوصفها علماً مستقلاً عن العلوم الأخرى. والبحث عن البعد الموحد داخل مجموعة من الظواهر اللغوية المختلفة والمتناثرة:

أ - اللغة هي متعددة الأشكال ومتشعبة، توزعها مجالات عديدة (فيزيائية، وفسولوجية، ونفسية)، ويتداخل فيها ما هو اجتماعي وفردى.

ب - اللسان ذو طبيعة متجاذبة، وموضوع متعدد جدا داخل مجموعة من الوقائع اللغوية المتشعبة ونظام من الأدلة المعبرة عن أفكار.. وهو المبدأ التوحد الذي كان يراهن عليه سوسير لتعدد موضوع اللسانيات. وتمييزها عن العلوم الأخرى، وبالتالي اعتبارها معيارا لكل التجليات والمظاهر اللغوية الأخرى. والواقع أن اللسان يبدو وحده قابلا للتعريف، ويحدد نموده مستقلا، ويشكل سندا مرضيا للعقل.

ج - الكلام فعل فردي صادر عن إرادة وتكلم، وينبغي التمييز فيه بين التركيبات التي يستخدم فيها التكلم شفرة الكلام بهدف التعبير عن أفكاره الشخصية، وبين الآلية النفسية- الفسولوجية التي تمكنه من إخراج هذه التركيبات.

وهو سوسير أن اللسانيات يمكن أن تحتوي - إلى حد ما - كل ما يتعلق بلسانيات اللسان ولسانيات الكلام. وإن كان من اللازم التحديث عن لسانيات الكلام، فلا ينبغي خلطها باللسانيات بما يجعله هذا المصطلح من معنى، أي اللسانيات التي تكتب على موضوع واحد، وهو اللسان. وينبغي سوسير هذه اللسانيات الأخيرة، لكنه بعد مائة من السنين إلى الأخرى سيصلح من هذا من الأنواء على لسانيات الكلام، وهو على عدم وضع حدود فاصلة بينهما.

شال باي:

اتخذ شارل باي (Ch. Bailey) معنى مختلفا لاستخدام سوسير، فإذا كان هذا الأخير قد ركز أساسا على اللسان، فإن باي قد أولى اهتماما كبيرا للكلام، وموازاة مع لسانيات اللسان التي شغلت نال سوسير، كان يلمح إلى تشديد لسانيات الكلام، وتعدد الحدود الفاصلة بينهما، ويبيان علاقتها المتبادلة¹³. وهكذا أعطى للكلام دورا أساسيا في تنفيذ المفروض اللساني، وإخراج بعض قواعد المجردة من حيز القوة إلى الفعل، والتأثير في بنيته المعجمية والصوتية والتركيبية، وأفضت به دراسة الوقائع الكلامية في شموليتها إلى إرساء معالم علم جديد مشيد على النظريات الاجتماعية والنفسية (نظريات دوركهام Durkheim وبرجسون Bergson)، وهو الأسلوبية. وتتمحور مهماته الأساسية في دراسة الكلام أو التكلم اللغوي وتحقيقاته، واللفظ، والرموز النفسية للتكلم. وعلى رغم تركيز باي على موضوع مخالف إلى حد ما عن موضوع أستاد، فهو بقي محافظا على ثنائية اللسان والكلام، وخاصة على ما تتضمنه من فروق دقيقة قائمة على الاعتبارات والمعايير نفسها.

لقد عرفت ثنائية اللسان / الكلام تشويرات وتعديلات دون أن يؤدي الأمر إلى استبدال محتواها الجوهرية، ووظائفها الإستعمولوجية.

أ- الإنجاز الكلامي:

هكذا نضمنت إلى ثلاثة أطراف عند لويش بلمسلف L. Lyons، قبل أن يمتد لها إلى طرفين أساسيين (الخطاطة Schenck، والمعلم Norme) يميلان إلى الثنائية نفسها، ف بلمسلف يحدد اللسان بوصفه شكلاً خالصاً (الخطاطة)، وبوصفه شكلاً مادياً (المعلم)، وبوصفه جمعاً من العادات (الاستعمال Usage)، إن الخطاطة توازي اللسان عند سوسير، وتعني جمعاً من العناصر المحددة بمنزل عن تحقيقاتها المعجمي وتجليها المادي في شكل كلام منطوق، ثم المعلم الذي هو بمنزلة شكل مادي يعرف بتحقيقه الاجتماعي، لكن في مثال عن تفاصيل هذا التحقق، ثم أخيراً الاستعمال الذي يمثل الكلام عند سوسير، ويقيد مجموع العادات اللغوية التي تتبعها جماعات لغوية معينة^(٢١).

ب- اللغة التقليدية:

تجد عند تمام تشومسكي N.Chomsky تعبيراً بين الكفاية (اللسان) والإنجاز (الكلام). تعني الكفاية اللغوية مجموع القواعد والإمكانات التي يمتد بها متكلم اللغة المثالي في دماغه. وبواسطتها يستطيع أن ينجح ويهمل عندما لا متاهياً من الجمال التي لم تخطر على باله من قبل، ويفهم ويركب جملاً صحيحة نحويًا، ويكشف عن الجبل للبهمة. أما الإنجاز، فهو يعني طريقة استعمال التكلم ككفاية لغوية بهدف التواصل في ظروف إمكانية متعددة وأنية، وإذا حصر سوسير الإبداع في نطاق الكلام، فإن تشومسكي قد ألقاه إلى مستوى الكفاية وجعله خاصية للحكم قواعدها، واعتبر هذه الكفاية أولى بالتراسة من الإنجاز، ومع ذلك لم يفلح ما للإنجاز من دور في التحويل الكيفي للنظام اللغوي، بسبب ما تراكم من الانحرافات عن المعرفة الضمنية للقواعد^(٢٢).

ج- التقليدية:

أعطى التحليل التداولي للخطاب اهتماماً كبيراً بالوظائف الكلامية، وبما يهتم بفارح - السانيات Feraud-Haguenberg بالمعنى التقليدي للكلمة، أي بكل ما يمتد بصلة إلى لسانيات اللسان بالمعنى السوسيري الصارم: على نحو وظائف الكلام (الخطاطات)، والوظائف المقامية (شروطها للإنتاج والتداول والمكرها)، وبالذات الوظائف الدلالية (القسم الأيديولوجي)^(٢٣). ويحوي التحليل التداولي للخطاب كل الاختصاصات التي تهتم بالكفاية التواصلية المتأقبة بواسطة التجهيز الخطاطية (الشروط المحددة لنشاط الخطاط)، والذهنية أساساً بالمهارة الخطاطية التي يتوفر عليها المتكلمون، ومن بين هذه الاختصاصات نذكر - على سبيل التحليل - ما يلي: التداولية اللسانية (وهي مستمدة من أعمال الفلسفة التحليلية للأفعال اللغوية (أوستين 1970، وسورل 1972)، والمعابير التحديثية (كرايس 1970)، ثم

نظرية الكلام والخطاب

نظرية الحجاج (أوسوالد ديكره Dierckx وألكومير Ansoemier)، ثم المعادلة (تيلور الاهتمام بالتحليل التراثي، والوظيفي للمعادلة على يد إيدي رولي Eddy Roullet. ويعتمد هذا التحليل الاختباري على الأشرطة المسجلة، والندوات والحوارات الذاعمة أو المتكفزة).

مما تقدم يتضح أن التفكير اللغوي للزعة اتجاهان متباينان: أحدهما ركز على اللسان، والآخر اهتم بالكلام. وإن كان الاتجاه الأول تعزز بفضل إسهامات سوسير التي أحدثت ثورة كوبرنيكية، هي التسميات، فإن الاتجاه الثاني انتمى بفضل الإسهامات الأولية للشذاولية (كتابات شارل بايي وميخائيل باختين)، ووصل أوج تطوره مع التيار التداولي (نظرية الذاتية اللغوية، ونظرية الأفعال الكلامية، والنظرية الحجاجية... إلخ). وعليه، أصبح مفهوم الكلام يعني استخدام الصيغ التسمية المقعدة والمجردة في شكل أفعال كلامية أو تحدثية ملائمة لقامات معينة. وذلك للتعبير عن المشاعر والمواقف الشخصية، وحكم الآخرين على تفهيم معتقداتهم. وقد تدرج الكلام من مستوى المعروفة والتواصل (التكلم) إلى مستوى التفاعل والعنق (كيفية التكلم). وهكذا أصبح الكلام لا يتوقف عند مستوى التعبير والنطق والتواصل، بل تعداه إلى حد المراقبة على الكيفية التواصلية التي تتطلب من المتكلم التواضع على مميزات إضافية لإقناع الآخرين بمعتقداته. وإليات قصية أو تقطعها.

3 - الكلام الروائي

يعد الكلام من بيل الكولود الروائية التي تحققت فيها تراكمات مهمة. فلقد اهتمت عليه الدراسات من جوانب مثبانية ومنظورات مختلفة. وعديدة هي الأسماء القديمة أو الشعمرية التي أوردت له

دراسات مستفيضة، ومن بينها تذكر ما يلي: أثيريل A. Attwell، (أسلوب سقراط، الضعالية والروائية 1980)، وميخائيل باختين (شعمرية دوستويفسكي، سوي 1970، نظرية الرواية وجسمانيته، كاليهملر 1988)، وبرنار O. Bornet (اللغة والتخيل في رواية بكيت، 1969)، وشذاولات F. Flaherty (الكلام الوسيط، 1998)، وباج N. Page (الكلام في الرواية الإنجليزية 1993)، وبيرز P. Zima (ازبواحية القيمة الروائية 1980، مدخل إلى النقد الاجتماعي 1988)... إلخ. وحسبنا هنا أن نشير إلى بعض الدراسات التي يمكن أن نشعقنا على ضبط مفهوم الكلام الروائي، واستجلاء ما يستلعبه من قضايا.

1- لقد سبيل لنا أن نينا أن ميخائيل باختين يهتم تاريخ التفكير الفلسفي - اللساني في اتجاهين مثبانيين: أحدهما الاتجاه الذاتي الفردي الذي أكتب على موضوع الكلام، والثاني الاتجاه الموضوعاني المجرد الذي اهتم بموضوع اللسان.

ويلقد الاتجاهين معا مبيها ما يعتري كل واحد منهما من عيوب ونواقص. فممكن نواة الوهم Proton Proudon في الاتجاه الأول يتجلى أساسا في القصر الإنجاز الفردي للكلام

بالرجوع إلى الشروط النفسية - الفسيولوجية للكلام³³، أما في الاتجاه الثاني، فيُشخص في اعتبار الكلام ظاهرة فردية، واستنتاج أن قوانينه مختلفة عن القوانين التي تسود نظام اللسان ونسوره، واستبعاد التلصق من دائرة اللسانيات³⁴.

وشيد ميخائيل باختين بصورة للكلام (اللفظ) انطلاقاً من الموازنة بين الشكلانية الروسية وعلم الاجتماع الماركسي، فخلص إلى أن الكلمة هي الظاهرة الأيديولوجية المثلى³⁵، وأن التلصق ذو طبيعة مجتمعية³⁶، وأن اللسان يحيا ويتطور تاريخياً في التواصل اللفظي للموس، وليس في النظام اللساني المجرد لصيغ اللسان وأشكاله، ولا حتى في التنسيب الفردية للمتكلمين³⁷، ومن هنا ينضج أن باختين يفرغ الوعي الفردي من الشوائب النفسية، ويضعه بالحمولة الاجتماعية - الأيديولوجية، ويخلص اللسان من التعريف الموسسوري (تسق من المقولات المجردة) ليتعامل معه بوصفه كلاماً حياً، ولغة مشبعة بالعينات الأيديولوجية Ideologemes، ومفهوماً للعالم، ومن خلال فحص الشبكة المفهومية التي يستلهمها باختين يتبين أنه حافظ على الثنائية المعتادة (اللسان / الكلام)، لكنه أعطى لكل طرف معنى محدداً ينسجم ونسقه الفكري، فهو استعمال لكلام مرادفاً لللفظ أو الأسلوب أو اللغة المنطوقة (أي كل ما يتعلق بالكلام الحي الذي يتكلم به المتكلم في لفظية رمزية محددة لمخاطبة مخاطبه فرد أو فعلاً)، واعتبر اللسان شيئاً اجتماعياً مشبعاً بالأيديولوجية، وفرداً جاذبة نحو المركز لتجسيد الوحدة الثقافية والتاريخية.

ويصر باختين على ضرورة إحداء طبيعة مع الأسلوبية التنفيذية، لأنها كانت تتعامل مع الكلام كما لو كان شيئاً مطلقاً، وحراراً داخلها مكتوباً بذاته ومجرداً من الكلمات «الأجنبية» وأصوات أو أصداء الآخرين، ومقطوعاً متزاحاً عن السياق، ومجرد إمكان بالقوة غير مرتين بأي حضور آخر غير للمتكلم ذاته. وهذا ما استدعى من ميخائيل باختين تشييد علم جديد لتناول الشرائع اللفظية في اللغويات نفسه، ويسمى بالمير - لسانية Tezislingsotique (وهو يعادل ما يسمى الآن بالتداولية). ويتكبد هذا العلم على التفاعلات اللفظية التي لا تترجم الروح الفردية، بل النشائية الاجتماعية، وهكذا أصبح للمتكلم، حتى ولو كان منعزلاً، فرداً اجتماعياً ملموساً ومحدداً تاريخياً، يتجاوز مع الآخر نقلاً كلاماً أو مؤزلاً إياه، وخلال هذه العملية الحوارية، يتصرف المتكلم في الكلام «الأجنبي» مدخلاً إياه في سياقات جديدة، ومضخاً عليه دلالات وعينات أيديولوجية مغايرة.

بما أن الرواية تكونت داخل التيار القوي اللاد والمانس للمركز، وأضحت وحدة عليها (الكل) تحتوي مستويات لسانية مختلفة، وتخضع لقواعد القوة متعددة فإن العلم التوهم لتفصيل بنيتها وطبقاتها اللغوية المتعددة، هو العبر - لسانية، فهذا العلم الذي يهتم باللسانيات العامة للغات الفردية أو اللسانيات الثقافية يعتبر الرواية معالاة الفصل، لأن فيها تنزع اللغات

نظرة جديدة على الكلام والخطبة

والأصوات الفردية تنوعاً أدبياً منظماً، وهكذا لا يعد كلام الكاتب أو السارد إلا رمقات من الرمقات الشططية بطريقة فنية، والمشكلة للوحدة العليا - ويمكن له أن يعرف وعيه، ويبت كلامه في شكل جزر لغوية عبر أوعاء، وكلام بعض الشططوس، كما يمكن الكثير من المقطوعات اللغوية أن تقدم أمثلة عن التعليل الموضوعي المزعوم، إذ تبدو كأنها أحد مظاهر أقوال الآخرين المستترة أو أقوال «الرأي العام» في حين أنها تصدر عن الكاتب وتتموضع شكلياً داخل منظوره الشخصي. إن هذه الأمثلة، تبين أن قولة بوفون مجرد خرافة، لأن الأسلوب هو رجلان فأكثر، ومعنى هذا الكلام أن داخل الأسلوب الواحد والوحيد يتعاضد ويحيا ولطوفان على الأقل.

تتميز الرواية ذات الأصوات المتعددة بقهرتها على تشخيص كلام الآخر بطريقة أدبية وفنية، ولا يمكن أن يقوم بهذا التشخيص القوي إلا من له معرفة بالتعدد اللغوي، ووعي بالفروق الاجتماعية - اللسانية. وهو عملية مقصودة ومنكر فيها بإسمان، تختلف عن المزج اللغوي للمقطوعات، وعن تجريب اللغات «الأجنبية» واستساختها، وعن النزعة الجمالية واللب اللغطي التشكلائي الحمس. وفي حالة اضطلاع عالم الحصال بكتابة الرواية، فإن عذقه الجمالي لا يظهر داخل البنية الشكلية، وإنما يبدو نفس المكتوب لغة لفظية مجردة، وشخص متكلماً واحداً هو منتج الأيديولوجية الجمالية. وهذا ما يجد مجلاء في رواية «صورة دوريان» ج.إ. لأوسكار وايلد. وفي الأعمال الأولى لـ توماس بيني، وهنري بورجويه، وهويسمانس، وباريس، وأنثريه جيد. وهذه الطريقة - حتى عالم الحصال الذي يسي رواية، يصبح عبر هذا الجنس الأدبي، منتج أيديولوجيا يدافع ويظهر مواقف الأيديولوجية، كما يفشو أيضاً مدافعا ومجادلاً^(٣١). وهكذا يتبين أن الموضوع الرئيسي الذي يخصصه جنس الرواية، ويطلق أصواتها الأسلوبية، هو الإنسان الذي يتكلم، وكلامه^(٣٢). وينبغي لهذا الكلام أن يكون مشخصاً فنياً وأدبياً، حتى لا يختلط بالكلام النقول والمستصح، وهناك طرائق عديدة ومتنوعة لتشخيص كلام الآخر أدبياً، نذكر منها على سبيل المثال: التهجين، والأسلية، والمحاكاة الساخرة، والحوار الخاص، والتوبيخ، والتعليل الموضوعي المزعوم، وتصعيد اللغة إلى أجناس تعبيرية (المسرح، والشعر، والرسالة، والقصة القصيرة...)، والتضيد للمني لغات (لغة الصحافي ولغة الطبيب، ولغة المزارع، ولغة الأستاذ.... إلخ). فواء هذا التنوع اللغوي، تتعاضد مختلف اللغات والطبقات الاجتماعية، وتتجسد صور المتكلمين للموسمين والمحددن اجتماعياً وتاريخياً، وتتضارب مختلف رؤيات العالم.

إن طبيعة الكلام هي التي تضع حداً بين الأسلوبية التقليدية والحر - لسانية، وبين الوعي الجمالي للغة (التعدد اللغوي) والوعي اللساني الباطنومي (وحدة اللغة)، وبين الرواية ذات الأصوات المتعددة والرواية المنولوجية، وبين رؤيات العالم المتعددة ورؤية العالم الجماعية. وفي هذا الصدد استطاعت الرواية الشخصية أدبياً أن تقلت المركزية اللفظية الأيديولوجية التي

سادت في العصر الوسيط، وتلامي هذا الوعي الجاهلي لغة مع الاكتشافات العلمية والرياضية والجغرافية التي خلطت غداية الكون القديم وسياجه، كما خلطت الرقم الرياضي.

٢- يدافع رولاند بارث R Barthes في كتاب «الدرجة الصفر للكتابة»^{٣٦} عن التاريخ الخاص للبنى والأشكال، مبينا مدى خصوصيته واستثنائيته، وتفاعله مع التاريخ العام، وركز اهتمامه خصوصا على الأعمال الروائية الحديثة التي تشكل قطعة مع الأدب الكلاسيكي، وما يهملها من الكتاب بالدرجة الأولى هو بيان المعنى الذي ملحه بارث للكلام الروائي، وإن كان يبدو خارج الثلاثة الجوهرية (اللغة، والكتابة، والأسلوب) فمعاقلة لا تتعدد إلا من خلالها، كما أنه يلعب أحيانا دورا حاسما في تسريع الذوات، والتكثف من أحوالها وتطبيقاتها، واستكناه علاقاتها بالتاريخ والمجتمع. وقبل استنتاج الوظيفة التي أسندت إليه، ينبغي في البداية بيان منزلة كل طرف من الأطراف الثلاثة.

اللغة هي مجموع التعليمات والعادات المشتركة بين كل كتاب فترة معينة، وملكية مشاعة بين الناس، يفتقنها الكاتب بسهولة، لأنه لا يملك حرية كبيرة في تغييرها، وما يستطيع أن يفعله، عند إرادة اللغة، هو أن ينزاح بها عن الاستعمالات القنوية، ويوطئها في مقاسات جديدة للتواصل مع باقي أفراد المجتمع.

والأسلوب يوح يستند لنتائج جهاز الكاتب وخصيئته وادبته، ولغة مكتوبة بذاتها تفور في ميثلوجيته الشفوية، إنه سحر الكاتب وروحته، والبلاد الذي يفجر فيه عقده وتكرياته وتطبيقاته.

وبين اللغة والأسلوب يتوسط بيان الكتابة، والكتابة هي الخلق الشكلي، والجمال الاجتماعي الذي يشر فيه الكاتب أن يعرض «طبيعة لغته» ويوجد من خلاله التقلبات الأيديولوجية وتضارب الأراء والواقف، وتتميز الكتابة عن اللغة والأسلوب (بصفتها قوتين عميلتين)، بكونها فعلا للتضامن التاريخي، ووظيفة تعدد خلاقة المبدع بالتاريخ، وهذا ما يجعل كتابا تحصل بينهم مسافة زمنية تروى على قرون من الزمن (على نحو ميريمي، وفيلباورن)، يستملون الكتابة نفسها، وإن كانت تتميز بينهم فروق لغوية وأسلوبية، في حين نجد كتابا آخرين يكاد يكونون متماشرين (على نحو ميريمي، والفوربامون، وملازميه، وسلون، وجيه، وكينو، وكورديل، وكامو)، لا تجمعهم الكتابة نفسها.

ولما استرجع بارث تاريخ الكتابة الروائية خلال قرون من الزمن (١٨٥٠ / ١٩٥٠)، تبين له مختلف الوظائف التي اضطلعت بها، فعلى إثر التحولات التي عرفها المجتمع الفرنسي سنة ١٨٥٠، انضم المجتمع إلى ثلاث طبقات متميزة، وبما الكون انطلت من قبضة الجورجوازية، وترتب على ذلك لكثير أصناف الكتابات، الصنعية، والشفوية، والمحادثة، والمتحدث بها.

طوبى مجهود الكاتب ووطنه

لما تحولت الكتابة من قيمة الاستعمال إلى قيمة العمل، أصبحت صنعة، وارتبطت بفئة من الكتاب الصناع (طوبير، وكوشبي، وجيد، وفاليري) الذين ينزلقون في أسكنة بعيدة عن الأنظار، ليصنعوا اهتمامهم كاية إلى توسيع اللغة وتزيينها، ثماعا متكاما ينتجز الجواهري عمله بعد ساعات منتظمة من الجهد والعزلة.

ويميز طوبير هو أول من أسس كتابة حرفية مثيرة للعرائف والحناس، ومشبعة بالأصوات الثقيلة والنفية. إن الكتابة التي ارتبطت بالثورة هي كتابة واقعية يضطلع بها كتاب لا أسلوب لهم (موباسان، وزولا، ودودييه). ولمست هناك كتابة أكثر تصنعاً من هذه التي تزعم تصوير الطبيعة عن قرب، وذلك بتوليف الإشارات الشكلية للأدب (الفاضي البسيط، والأسلوب غير المباشر، والإيقاع المكتوب)، واستلحاز أجزاء مستعدة من الواقع. وهكذا تحولت الجملة الطبيعية إلى جملة مصطنعة موجهة للتدليل على غايتها الأدبية المعنى. وعلى الجهد الذي تطلبته.

ويوظف البير كاسر كتابة بغيضاء منحجرة من سلطان النظام اللغوي (كتابة مجردة من الصيغة)، لتموضع داخل الأحكام والصرافات دون أن تكون بالكواتب الأيديولوجية، بل أكثر من ذلك تشبهاً منها، وتتخذ صيغة النص الذي تتلصق فيه الطوائف الاجتماعية والصرافات الأيديولوجية. وهذا لا يعني أن الكاتب يفضي الطرف عن المجتمع، وإنما يهتم به دون أن يتورط في التزام إضافي للشكل داخل تاريخ لا يحسمه أو المصوغ بالأيديولوجية المنصورة. إنها كتابة معادية أو طريقة وجود الوسيط.

منذ 1940، بدأت لتسلل إلى اللغة الكلاسيكية رطانات جديدة تزين الأدب دون أن تهدد بنيتها، كان بلزلك، وروسو، وموبيي، ووجو، يلتذون بإعادة استعمال بعض الأشكال اللغوية الشاذة، وتشتطص كلام مختلف الشرائع الاجتماعية، وربما كان لا يد من انتظار بروسو لكي يقدم الشخصوس الروائية مفرونة تلويناتها التلقائية ووضعيتها التاريخية (مبنتها، وطبقها، ومكوناتها البيولوجية، وثروتها). وفي هذا الضمار، بدأ الأدب يهتم بالكلام الواقعي للناس، ويشطص التفاوت الاجتماعي، وينزع إلى تصوير الناس داخل لغة كاشفة عن وضعياتهم الاجتماعية ومواقفهم الطبقية.

مما تقدم يتضح أن الكتابة لغة جديدة تتلصق من ذاتها، وهي ليست أداة للتواصل، بل فعل للانخراط في خضم الأحداث التاريخية. ولا تتحدد علاقتها بالمجتمع والتاريخ إلا من خلال الكلام. ولا يصبح الكتاب ملتزماً فعلاً إلا بتشخيص اللغة أدبياً، وعند مصالحة بين كلمته وكلمة الناس. فحين لحظة البذخ (الكتابة الكلاسيكية) ولحظة المصالحة (معضلة التشخيص القوي)، صرت الكتابة بمعطيات، كانت من أهمها اللحظة التي شطت الكتاب بالتأنيق فيها، والمحنة التي تراجعت فيها إلى الدرجة الصغر حتى تقيم مسافة إزاء الموصوف، وتقدم الإشكالية البشرية من دون لون. ويتحدد الكلام داخل هذه القسيفساء من التضرعات، بكونه

استهلاكها للكلمات. يتأرجح بين ما هو ذاتي (إقضاء الأسرار) وما هو جماعي (التضامن التاريخي). ولا يوجد الكلام إلا حيث تعمل اللغة على دعم وظيفة التواصل للكشف عن التنظيمات الذاتية والجماعية. في حين نطل الكتابة متجذرة في ما وراء اللغة، وتشتغل كتواصل مضاد للترهيب، والتعديد بإقضاء السر.

2- أخذ موموس Morpheus الإله اليوناني على فولكان Volcanus الشكل الذي أعطاه للإنسان. إذا لم يتركه أي نافذة في الشمال الطبيعي تمكن من معاينة - من كذب - إحساساته الداخلية. وهكذا يبدو الزر، كنبوة مغلقة يصعب معرفة ما يتلوح في صدره من كلام صامت، ولا يمكن أن ندرسه ما يحصل في داخله إلا إذا خلقنا واستقرأنا المعشويات الجلية التي تصدر عنه (مفوضاته، قساعات وجهه، حركاته). وفي هذا السياق، يبدو الرواية أكثر الفنون قدرة على سبر أغوار الشخصيات واستكشاف أرواحها وحيواتها الداخلية. وهو ما حاولت دوريت كوهن Dorrit Cohn أن تبرهن عليه في كتابها الموسوم بـ **الشفافية الداخلية**. ولا يمكن أن نخفي هذا الكتاب إلا إذا ربطناه بدراسة عبرار جيتش Gérard Genette عن خطاب الحكاية. لقد ميز فيها بين محكي الأحداث ومحكي الكلام: في محكي الأحداث ينطلق السارد بحكاية ما قامت به الشخصية أو ما وقع لها. أما في **محكي الكلام**، فهو يتحدث كلام الشخصية موضوعها لسرده. وفي هذه الحال، يجد نفسه أمام ثلاثة إمكانيات من **الصيغ الخطابية**⁽¹³⁾:

أ- الخطاب المسرود: ينحصر السارد تحت قرارات الشخصية بإسمه، ويلصقها تفصيلاً تحت الشكل الموسوم تقليدياً بمصطلح التحليل، والذي يمكن أن يفسر بحكاية أفكار أو خطايا داخلها مسروداً.

ب- الخطاب المحول: لا يكتفي السارد بنقل كلام الشخصيات إلى جعل تابعة، بل يكتسبها، ويمسحها في خطابه الخاص. وبالتالي يؤلفها بأسلوبه الشخصي.

ج- الخطاب المنقول: إن أكثر الأشكال معاكسة هو طبعاً الشكل الذي رفضه أفلاطون، وفيه يتظاهر السارد بإعطاء الكلمة حرفياً لشخصية ما.

إذا وضعنا بعين الاعتبار تحليل دوريت كوهن للحياد الداخلية للشخصيات، يمكن أن نخرج بتصور مفاده أن أي محكي يتكون من ثلاث طبقات⁽¹⁴⁾:

أ- محكي الأحداث.

ب- محكي الكلام.

ج- محكي الأفكار.

إن عمل دوريت كوهن يتدرج في إطار محكي الأفكار، لأنها اهتمت بالحياد الداخلية والباطنية للشخصيات. وما يظهر الانتباه في مفهوم محكي الأفكار هو إقصاء الكلام بصفته مكوناً أساسياً لتجسيد الشخصيات ما يتخلل النفس من مشاعر ومواقف. فلا يمكن لهذه

الواقف، والشاعر أن تصبح لها دلالة إلا إذا انتظمت في جمل صامتة. وفي هذا الصدد، يرجع الفضل إلى الرواية في بوحها بأسرار الشخص، وإبراز ما تتسجبه من أحلام وبرامج قبل أن تظهر إلى الوجود. ويبحث التقنيات المعتمدة للتدليل على الشغافية الداخلية للرواية (الحكي السيكولوجي، المونولوج المنقول، المونولوج السرود، الحكي الذاتي، الاستبطان، المونولوج المنقول ذاتها، المنكرات، المونولوج المنقول...) يوضح أن الكلام بعد عنصر أساسيها في فهم كل تقنية على حد، ويبان طبيعة الحالة النفسية التي تشاب شخصية ما. وحسبنا هذا أن نذكر قسم التقنيات الثلاث التي تحتل تصور دوريت كوهن في تشخيص الحياة الباطنية والنفسية في الرواية:

أ - الحكي النفسي Psycho-récit: يسطح السارد بهذا الحكي لاستكشاف روح الشخصية، وإطلاع القراء على حياتها الداخلية، والبوح بأسرارها وإطلاعها النفسية. ويبنى محكيه انطلاقاً مما تلمظ به الشخصية داخلياً، وإن كان يهيم عليها، فهو يتماهى معها لنفوساً إلى حد يصعب الفصل بينهما. ويضاهيها في تنظيم أفكارها وتوضيحها، بل أكثر من ذلك. يعبر عن حياتها الذهنية بطريقة جديدة حتى يتقاربا من الصمت، والموت، والاضطراب، وتكسح رقعة هذا النوع من الصريح الخطابية في الرواية والحلم والتوتر.

ب - المونولوج المنقول: إنه الخطاب الداخلي للشخصية، وغالباً ما يعبر عنه بالمناجاة النفسية، والمونولوج المنقول. والمونولوج المنقول لقد أصبحت هذه التقنية السردية معروفة بها في منتصف القرن التاسع عشر، وخلالها يتناول السارد عن سلمته بقرص إتاحة المجال لشخصية ما تتصر عن حياتها الداخلية، وكثيراً ما يتم التناثر إلى ذلك صيغ لغوية مسكوكة (على نحو يفكر ويظن ويهيم...)، ويلجأ السارد أحياناً في محكي ضمير الغائب إلى الاستشهاد بكلام الشخصية، ويوهن بأنه لا يملكه كما هو، بل يتصرف فيه، وإن كانت تقنية المونولوج المنقول تفرض تشخيص لغة (واقعية)، ضمن الصعب تحديد نموذج هذه اللغة على مستوى الواقع. وهذا لا يعني بأنه خوائي محض، فالكتاب والقراء على حد سواء يعرفون بأنه موجود ولو أنهم لم يصادفوه إلا في صراخهم⁽¹⁾.

ج - المونولوج السرود: يذوب الخطاب الداخلي للشخصية في خطاب السارد إلى حد يعتز منه الفصل بينهما. يتعلق الأمر هنا بنغم الحياة الداخلية للشخصية، واحترام لغتها، والحفاظ على ضمير الغائب وزمن الحكي. ويمكن أن تستخدم هذه الصيغة الخطابية لتوظيف السخرية، ويبان كيفية انعكاس الأحداث في ذهن الشخص، وتشخيص الحياة الداخلية كتابة. يتبين من خلال عرض هذه الصيغ الخطابية أن الرواية قلب دوراً أساسياً في الكشف عن الحياة الداخلية للشخص، ويبان ما يتلجج في صدورهم من كلام، فالإنسان قبل أن يتصرف لو يصدر فعلاً كلامياً، يتكلم في صمت. لا أحد يمكنه أن يلفظ إلى طريقته للإسقاء إلى

أحاديثه البهلانية، وحده الروائي له هذه القدرة على ذلك. وهذا ما حاولت دوريت كوهن أن تبين عليه باتكياها على تحليل من روايتي متوج.

5- تعامل بيير فان دين هوفل P.V. Den Hoever في كتابه الكلام، الكلمة، الصمت مع الظواهر اللغوية من منظور شعرية التلفظ التي تتربك الكتابة بوصفها ممارسة لغوية، والقراءة بوصفها مشاركة فعالة، والتواصل الأدبي باعتباره تجربة اختيارية معيشة. وتعتبر هذه الشعرية أهمية خاصة للقدرة المستقرة للكلمات، وليس التي تحيل داخل اللغة إلى المستوى الخفي للتلفظ، وإلى العناصر التي تكون مشحونة بطاقة قادرة على تحويل كلمات وقراءات الكتب إلى كلم. هذه القوة التي تحتاج إلى أن تحرر بواسطة الاستثمار الشخصي والفعال للكلم / القارئ، تحول التواصل الداخلي للمفوض الحكلي إلى تواصل حوارى يشكل المفوض بدلا له⁽¹⁾. إن الاستراتيجية التي رسمها الكاتب في هذا الكتاب حتمت عليه تجاوز الصور البيوي المحت التي يهتم خصوصا بالمفوض، ونقض شعرية التشخيص التي لا تكثر بالأثر والمحايل التلفظية، وهكذا انتفع على المقاربات (الدلالية، التفكيكية، التحليل النفسي) التي تسعف على فهم الشروط البدية لإنتاج النص ومن تشكيلها، وبين العلاقة الجامعة بين البيوي التبتدل والجسماني الهالاج، وتحديد وظيفة الذات في الخطاب الذاتي subjective والموضوعاني objective، وركز في الأربعة النظرية على ثلاثة مساهم جوهريّة: الكلام، والكلمة، والصمت. ولا يمكن أن نقيم مفهوم الكلام إلا في علاقته بهذين المفهومين، وبمفهومين آخرين، هما الخطاب، والصمت.

في بداية الاهتمام بالخطاب، كان مفهومه مترادفا مع مفهوم الكلام في النسل السوسوري. لكن سرعان ما أصبح يعني وحدة عبر = عملية غير مرتبطة بالذات، أما الصمت فهو خطاب مكون من أصوات متعددة، ومفوضات ذات أصول متنوعة، وطبقات لفظية ينبغي حصرها وتحديدتها لبيان طبيعة تعاملها اللفظي. والكلمة هي الكلام الذي لا يلقى الجواب مباشرة، ويقتضي تحويل الكلمة إلى كلام تدخل عدة قدرات حسية على مستوى الخيال. وهو مما يفرق الوضعية اللغوية من الوضعية الحقيقية للكلام، ويخصي إلى التزام حوارى⁽²⁾. ويشكل الصمت استراتيجية مغرية تؤثر في القارئ، وتدمر إلى حد ما بتدخل الكتابة من قراءات وبياضات ولقرات، وكلمة شارك القارئ في عملها شعر بالغبطة والمتعة. «إن الصمت يتكلم، ويمكن أن تلعب فصلته دورا حاسما في التواصل. كما يمكن أن يكون مخيفا على نحو الصراخ»⁽³⁾.

أعطى مرفيل للكلام تعريفا قويا من تعريف سوسير، وذلك على نحو يجمع بين التلموس والمجرد، ويحيل في الوقت نفسه إلى التجليات السموعة والمشاهدة، لكنه ركز عليه من زاوية أنه لفظ لغوي ونشاط مشترك يحوي الإنتاج والتأويل في آن. ويخلق الكلام للتطوق والكلام المكتوب في كونهما فعلا فرديا موسوما بالذاتية التي تتشخص على مستوى التجلي. لكنهما

شبكة منهجية للكلام والخطابة

يفتقران في كون الكلام المنطوق يكون أكثر توافقاً على الخصائص الصوتية والحركات الصاحبة لها من الكلام المكتوب. ومع ذلك، سيحاول كثير من الكتاب أن يستلزموا ما أمكن السمات الشفهية في كتابتهم. ومن بين الإجراءات التي يتحقق بها ذلك، نذكر على سبيل المثال التحكي التمييزي المباشر هذه، وخطاب التعليق، والكلام اليومي، والرواسم، والسيكوكات النفسية، والصرخة، والضجيج، والخطاب النصي الذاتي، والخطاب المنطوق الانعكاسي، والاستشهاد... إلخ. وهي تسهم جميعاً في إثراء النص الروائي بالسجلات والطبقات القوية المختلفة والمتباينة، ويوسمه بمجموعة من السمات والميزات الصوتية الشفهية، ويحمله يدخل في علاقة حوارية وتفاعلية مع مختلف أنواع اللغات وأنماط الخطابات.

إن التعامل مع النص الروائي بوصفه بنية مشخصة للكلام المنقول، يقتضي التمييز بين الكتابة الذاتية والكتابة الموضوعانية، فأولاهما تهم ما يتعلق بمصحلة صورة اللغة، وبالرغبة في النفاذ وضمان استمراريته (اللفظ والرمز)، أما ثانيتهما، فتند عن استخدام السمات الشفهية، وتزج إلى التأنيب والتلميح، وهي عبارة عن كتابة يضاء محروقة من الذات على نحو الصياغة في لوحة تشكيلة.

تفها الكاتب في التحليل بيان إجرائية العدة المفاهيمية النظرية، وترصد كيفية تشغيل مختلف أصناف الكلام المتنوع. وهكذا، يستقر بشكل ما محمله من النص الروائي، هيرهن على مدى توافر العبرة لـ *الآن روبي جرييه* على الذات المتكلمة عكس التصور السائد الذي يبعدها نصاً مبنياً للمجهول، ويتركز على الفصل الثالث من الفريب لـ البهر كامو للتدليل على فصاحة الصمت من خلال إبراز الصعاب التي تعترض الذات أثناء التواصل. ويمن ملامح الذات المتغيرة في الرواية التشكيلية *pois-romes* لانيانها على نظامين داليتين مختلفين (التحويل الروائي لـ *الآن روبي جرييه*، واللوحات التشكيلية لـ رونييه ماجرييت)، وتضعفها لمحة القراءة والشاهدة. ثم خصص فصلاً خاصاً لبيان ما تعقل به هذه الرواية التشكيلية (الأسيرة الحساء) من نشاط إنتاجي يشكل بوصفه وسيلة أساسية لتنظيم أدلة غير متجانسة معنوية من المجتمع. ويعد في فصل من الفصول إلى تحليل شكل خطابي شبيه، وهو اللفظ *poies*، الذي أصبح يستلزم في بعض الميقات من المصنف، وذلك البرهنة على وجود خطابات أخرى تستلزم أصناف الكلام المنقول، والتوقف على ما يميزها عن الخطاب الروائي (إبرازها للمصداقية، واعتمادها على التطويح القوي).

نستنتج أن هوفل يعد الكلام (سواء أكان منطوقاً أم مكتوباً) فعلاً لغوياً أو فعلاً تنظيماً لتتج الذات من خلاله منطوقاً، وهو يعني دائماً فعلاً مشتركاً يتفاسمه التلصق (التحدث) والتلفظ (المشارك *co-discoursant* (التحدث معه)). وإن كان دور هذا الأخير مجرد تقني بمسألة ما يلفظ به التلفظ، فهو يعدد التلفظ بوصفه نشاطاً مشتركاً، ويسهم في توفير بعض العناصر

القشامية أو السطحية التي تؤثر في محركات التواصل. ويفترض الكلام بالذات وبأدائها أو نشاطها اللغوي. ويتخذ في الكتابة الذاتية على شكل طبقات وسجلات لغوية تحوي بين شأياها أصواتا وعينات دلالية أيديولوجية مثبائية. وتستلهم ما أمكن ما لتواصر عليه بنية التعاطب من سمات شفهية وطبقات صوتية.

5- سمعت جيلان لأن مرسومي O.L. Mercier في كتابها الموسوم بـ «الكلام الروائي» إلى تشييد شعري الكلام الروائي المباشر لبيان خصوصيته الوظيفية والرجعية والبنوية. وبما أن الموضوع يستقطب اهتمامات عديدة فهي حاولت أن تستلهمها لإعادة الاعتبار لهذه الحوار. والنظر إليه من زوايا متعددة، كوظيفة لتشخيص السمات الصوتية، علاقة الكلام بالمتنطق، الإمكانات الخطابية، علاقات البرامج الخطابية بالبنى المعاملية والإغراضات الموضوعية. وتصرح الكتابية هي ما يلي بالمقصدة العامة التي تحكمت في الاهتمام بالأسلوب المباشر: «لقد حاولت تشييد قصص مفهومي أربا أربا من أجل إيماءة داخل النظرية السيميائية الرفاعة. وهم مكون روائي كان في ظاه الأعيان ضحية مقاربات نظمية أو انطوائية على حساب مقاربات سردية. ثم مقاربات وصلية هي الآلة الأخيرة. ينبغي بالتقابل أن نخلق تجانسا بين النتائج المحصل عليها. ونفترض نظيرا لها نضمن للأساس الخطابية الروائية إطارا سيميائيا متماسكا ومتدمجا هي أن³³». **والمرجع: كتابها على النظرية السيميائية**. انضمت كذلك على التعاونية، والتلفظية، ونظرية الحجاج والتعاطب والتشريدات. وعدم نفس الاجتماعي، وعلم اللغة الاجتماعي. فكل قضية لهم من كذب الحوار، تستدعي ترجمة مفهومية لقاربتها، والانتقال عليها بالنقد والتطبيق.

في البداية طرحت معضلة تشخيص الشفهي بواسطة المکتوب. وأبرزت التضاد المحتم بين الشفهي والكتابي. وإن كانت الرواية تعد صعبة في تجسيد الشفهي المعنوية التي يسم بها التشخيص المسرحي. فهي تحاول التمهيد عنها بتوظيف الواضحات الطبوغرافية (الزموجات)، والنحوية (أزمنة الأفعال، والمعينات)، والكتابية (الأفان)، وفيما يخص الجانب المعجمي والتركيبية، يتوافر الكلب على إمكانات عديدة تؤثر له مزيدا من الحرية لإدماج هذه المعجية أو تلك، والتفكير في المسارات الخطابية التي تلائم فاعلا محتمل الوجود.

ثم طرقت موضوع الحوار بوصفه جماعا من الأفعال اللغوية الإنجازية المصطلح عليها، التي تتحلل بوضعيات لغوية محددة. إن الفعل الإنجازي الذي يتلفظ به المتحدث فاعل على تشخيص خطبة ذات طبيعة مؤسسية (إعلان ورئيس مجلس النواب عن افتتاح الجلسة، وإصدار أوامر وطلبات) وبين - ذاتية (تفديد الفعل من طرف الأمور يقتضي توافر شروط أساسية، ومن ضمنها الصدق)، ويتوخى منه أساسا التأثير في محاوره، وإجباره على التخلي عن معتقداته، والاعتراف بالمقصدة التي صدر عنها الأثر. ويمكن لأفعال الإنجاز أن تكون

نظريته منهجية الكلام ونظمها

مباشرة أو مضمرة أو مصحوبة بالجهات أو معقدة. ونخص الحالة الأخيرة أفعال الحجاج والتخاطب والحكاية الشفهية التي «تخلق فضاءات خطابية تكون علاقتها غالباً ملتصقة وموجبة»¹¹⁴. إن نظرية الأفعال الإنجازية وخطاطة أوركيبوني لا تكتسبان قيمتهما إلا من الفعل التخاطبي الحقيقي الذي يجري على أرض الواقع. ويستمد الحوار الروائي معياره التعديلي من الحوار الواقعي. ولما يتشخص روايتها، فهو يتشيد بوصفه شيئاً *verbal* له، وبالتالي يدخل في شبكة روائية محض حيث تعيد التفسيرات الجهة المبرزة فقط للجنس الحكائي¹¹⁵. وهنا تكمن نمذجة لتفنيات *Leval* للتمييز بين المحافل الموجودة خارج النص ودخله، وبين ما تتبعه بنية الحوار من إمكانات لتعدد الأصوات والمحافل التخاطبية. إن اعتماد جلجان على السرديات والتداولية، جعلها تعقل النظر في خصوصية الحوار الروائي لإبراز سماته التخاطبية، والكشف عما يجمعه بالحوار الحقيقي وعما يميزهما. ومن سميات الحوار الروائي أنه يخلق علاقات لغوية يعتمد على اللغة التداولية أن نحيها.

واستخدمت عدة المفاهيمية السيميائية لبيان الإبدالات الخطابية المتواضع عليها التي يتحدد من خلالها المتكلمون (كلام الخادم منابر لكلام السيد) باستثناء الحالات التي يحصل فيها انقلاب الأدوار (على نحو انتهاء السيد لأوامر الخادم). وفي السباق نفسه، يحدث الإزعاضات التداولية الموضعية. ويقت ما يميز الكلام النظمي الداخلي (كلام المرسل، وكلام المراسل، وكلام المصادف...) عن الكلام الخطابي الداخلي (كلام الأستاذ مخالف لكلام التلميذ). وهكذا يستتبع عامل النعدي معجميات المعطف والعداوة والطموح، وتيرات خاصة معبرة عن حالة التوتر والانفعال، ويوظف في مستوى النحدث فني الأمر والتهديد، ولها في مستوى التخاطب إلى الخوف الاعتماد لهذا التعاون أو إلى توظيف انحرافات لغوية لتحقيق أغراض استراتيجية (الصد، الحاجة، التحاج، إطفاف كلام محاوره). ويعمل في مستوى الافتضاء إلى استعمال شكا من التوجيهات الخطابية. كما أنه عبارة عن توليفة من الجهات (يرغب، ثم يقدر، ثم ينفذ) التي تستتبع برنامجاً لتفطها (التعطيل، ثم القدرة، ثم الإنجاز). وليس الكلام فقط وسيلة للتواصل التي تتطلب من المتحاورين التوافق على مؤهلات لغوية، بل كذلك موضوعاً فهمياً قابلاً للتفصيل حسب الهي الوصل والفصل، وعاملاً مساعداً أو معارضاً حسب الافتضاء. وفي السباق نفسه، لا يمد الكلام مجرد حالة بسيطة أو وظيفة بسيطة ترهس بالتعل النعدي أو الجهة الحوارية للذات، بل يتشخص كوسيلة «موضوعانية» نستعمل لغايات محددة يمكن أن نرفضها أو نحبها أو نعداها¹¹⁶.

كان جلجان قد أقر بأن العدالة بين زمن القصة وزمن السرد لتحقيق في الحوار. في حين أن جلجان يرى أن التكليف أو للتخطيط الحوارية يفرض إلى التفرقة بينهما، وذلك بتوظيف ردود حكاية أو وصفية. ونظر إليه كذلك بوصفه تجسيدا لجريان زمني يترتب عليه وجود ترابط

وخطبي، وتعبيرك دالكي وحجاجي، وتشاكل موضوعاتي وفاعلي. وإن كان الحوار يتيح إمكان تكرير نكت من التعبيرات اللغوية، فهي لا تعيد إنتاج المحتويات التداولية نفسها بسبب تغير المحافل الخطابية.

مما تقدم ينبغي أن جليان نهتم بمكون الكلام الروائي المباشر (الحوار) لتحديد علاقته بالحوار الخطبي، وبالعالم الحكائي، وبالسلالات الخطابية الممكنة، واستنتاج المحافل الخطابية منه، وروايات العالم، وكيفية تشخيص السمات الشفهية، وهي لا تعتبر الكلام وسيلة للتواصل فقط. بل كذلك موضوعها فنيها مستهدفاً في حد ذاته. قد يسمف على تحقيق الخطبي (عامل مساعد)، وقد يعيق ذلك (عامل معارضة)، وبمجرد أن يشغل الحوار جزءاً داخل النص- ينزاح عن الواقعية ليؤدي وظيفة جمالية. تقدم معرفة عن طبيعة الكلام المستخدم في فترة زمنية ووضعية اجتماعية محددة، وطريقة التعبير عن روايات العالم، وتدمج قولها بكون كثير من الحوارات الروائية يعنط بطابعه الكتي *littéraire*، ولا نحيل إلى الواقعية. وهي هذا الصدد، فنترح الواقعية الخطابية للدلالة على كيفية تشخيص الحوار المكتوب للسمات الشفهية، وبيان طبيعة العلاقة التي تربط بينه وبين النحل الخطبي الخطبي.

4- علاقة الكلام:

لا يتسع المجال لاستقصاء ما قيل في الكلام. فهو مجال متشعب واسع جداً، وخشيل أن نشير إلى أنه خلال العقود الأخيرة تزايد الاهتمام بالكلام من حيث منزلته في اكتساب الشرعية.

والتأثير في الآخرين لتغيير معتقداتهم، ويحضر أفاضل الخصوم. وهذا ما جعل منه سلطة تستدعي دراستها وتعلمها والتصرن عليها، خاصة في مجتمع أصبح أكثر من أي وقت مضى يعتمد على الحرب الكلامية، ويضعف لوسائل الإعلام، ويراهن على كسب ثقة الناخب والجمهور على حد سواء.

وهي هذا الصدد نشير إلى كتاب «كيفية القول» للكودفري هوارد *Godfrey Howard*¹⁰. وهو كتاب يستثمر «بريق البساطة» لتقديم مجموعة من الإرشادات للتكلم حتى يصبح مزهلاً لجذب انتباه المتكلمين، والتأثير عليهم الفيني وجهات نظره وخشيل تواصل جيد وفعال معهم، والوصول إلى ميخاف بأسر الطرق. وتركز فتيهات التخاطب على معطيات نفسية وفسيولوجية ولغوية وسقامية، فجميعها فخصائص لجعل التواصل فعلاً ومفيداً، ويستجيب الكتاب لمعطيات المجتمع المصري (التجارة، التدريس، العمل، الإدارة، الإعلام، السياسة) من حيث أنه يقدم للمكلم فتيهات التخاطب للمص صورته في هيون الآخرين- وإقناعهم بجدوى بضاعته أو برنامجيه الانتخابي، واكتساب مزيد من الاطراف والشرعية. وتغير شروط أحسن لتجتاح والرفع من الجودة والردودية.

فكرة مفهوم اللغة ووظيفته

ثم نلج إلى كتاب بيرن بورديو الموسوم بـ «المقصود من الكلام» - ففيه لخص بورديو بالكلام بوصفه قيمة لا تقتسب أهميتها وحلاقتها إلا داخل السوق اللغوي، فالأداة لا تستخدم فقط للفهم والتفكير بل كذلك للقي: لأنها فاعلة للتمتين والتقويم والتعريف والتبادل اللغوي. تبدأ لا اقتصاديا منها على علاقة القوة الرعوية بين منتج له وصيد لغوي. وبين مستهلك (سوق) له القدرة على إعطاء ربح صافي أو رمزي¹⁸. وقد أطروحة بورديو عن تناول اللغة بوصفها موضوعا مستقلا (سوسيو)، وتعيد الاعتبار لعلم الاستعمالات الاجتماعية للغة على حساب علم اللسان. وتظهر أساسا إلى الشروط الاجتماعية والقانونية المتحركة هي فعل الكلام. فليست سلطة الكلام إلا سلطة مفوضة للحدث بلسان جهة معينة. وفي هذا الصدد ينتقد أوستين وهابرماس كونهما يعتقدان أنه توجد داخل الكلام في حد ذاته علة تقدر فعالية الكلام. في حين يرى أن هذه الفعالية لا يمكن أن تنجم إلا بربطها بشروط خارج اللغة. فكلام رئيس مجلس النواب يستمد شرعيته من المقام الذي يأخذه وعن المؤسسة التي فوضت له حق الكلام باسمها. وهكذا يتضح أن الكلام يستمد سلطته من خارج اللغة. ومن كونه صاغرا عن شخص بعينه سلطة. وتختصر مهمته أساسا في تشخيص هذه السلطة وإبرازها والإحالة إليها. وبالجملة - نضمان أن الجهود المبذولة لإيجاد مبدأ للخاصة الرسمية تختلف لشكل الحجاج، والبلاغة، والأسلوبية هي التعلق اللغوي المحس محكوم عليها بالفشل إذا لم تدم علاقة بين الخصائص الخطابية وخصائص من يلقونها - والمؤسسة التي تمنحها هذه الخصائص¹⁹.

وأخيرا، نعيد إلى كتاب البلاغة والتطور اللغوي²⁰ الذي برهن فيه صاحبه هيربرت أ. شيلر Herbert Schiller على تشييعين مبرورين لتطويع الإعلامي بوصفه إحدى الأدوات الرئيسية للسيطرة على الجماهير. وإن كان عنصر الكلام لا يشمل إلا حيزا ضئيلا داخل الكتاب. فهو يلعب دورا أساسيا في إضضاع البشر، وفهرهم، وتحويلهم إلى مجرد متلقين للأوامر. وترسيخ الثقافة التجارية في أذهانهم (أو بتعبير أدق: ثقافة سلطة الشركات العملاقة) والأساطير الجديدة (انتفاء الصراع الاجتماعي، الطبيعة الإنسانية الثابتة، الحياد - المردانية)، بواعي صناع القوار (تنظير الحاكمية، وأرباب الشركات الكبرى) أثناء إصدار التوجيهات السرية للتحكم في الجماهير والعالم بأسره اختصار الصنيع الكلامية الملائمة والاستمالة، وتوطيد الوسائل الإعلامية المتطورة، وصناعة المعرفة واستطلاعات الرأي. وما يهم بالدرجة الأولى هو حيز الناس على ابتغاء السلع المعروضة. والإقبال بالهمة على قيم الاقتصاد السلمي.

اكتتمينا بهذه العينات من الكتب لبيان أن الكلام ليس فقط وسيلة للتعبير عن المشاعر والمواقف الشخصية، بل سلطة مفكر في حيثياتها وفعاليتها لتطويع الآخرين، وتغيير معتقداتهم. ولا يتأتى ذلك إلا إذا صدر من شخص له سلطة الكلام، ويعرف كيف يستعملها لاكتساب مزيد من الأشراف والشرعية. ويقتد الكلام سحره وفعالته عندما يستعمله المتكلم خارج المؤسسة التي تأخذه أو الجماعة التي وكلت إليه أمر التحدث باسمها.

خاتمة

حاولنا فيما سبق أن نستكشف مفهوم الكلام هي الاختصاصات ومجالاته منهاجته. وقد تبين لنا منذ البداية أن تحديد المفهوم ينطوي النظر إليه من زاوية تطويرية. وهكذا توصلنا عند التحولات

الحسنة من تاريخه، ليس بهدف فقط استنتاج مختلف المعاني التي عكست به، بل لبيان ما اكتسب منها في تحديد طبيعته ووظيفته. وإن اختلفت التعاريف، فهي تنطق في كون الكلام فعلا فريدا صادرا عن إرادة التكلم ومؤلفاته الذهنية واللغوية، وطريقة خاصة يعرف بها الفرد غيره ما هي ضميره من الإرادات والاعتقادات، وجماعها من الواضعات والأفعال الكلامية التي تستدعيها مقامات معينة. وهذا لا يعني أننا نزع أن فلاتنا له فضل السبق على آخر، بل نريد التأكيد أن هناك تقريبا في تناول الحدث الكلامي الذي يصطاح به الفرد بحسب أحواله وقصده وإرادته واعتقاده، وغير ذلك من الأمور الراجعة عليه حقيقة وتقديره^{١٢٤}، ومع ذلك يبقى الفرق الجوهرية بين مختلف التعاريف في كون ما قدم وقد منها بقي متشكرا ومتكررا. واستخدم لأغراض حارجة عن اللغة (فلسفية، دينية، وكلامية، وبلاغية...)، في حين أن ما حدث وطرف تقدم في نقل متكامل، والبنى على أساس معرفي متين، واستعمل لأغراض لغوية جردية، وهذا ما يحدث بالذات بعد صدور كتاب فريدريك دي سوسير «محاضرات في اللسانيات العامة». ومع ذلك ينبغي الاستئناس بكثير من التعاريف العربية القديمة التي تسبعت على استكناه ما يدخل في جنس الكلام وصناعته ومرادفاته. فيما يخص الجانب الأول ينقسم العرب عموما الكلام قسمين: الكلام المنظوم والقصص (الشعر) والكلام غير الموزون (النثر)، وكل واحد من الطرفين يشتمل على فنون ومذاهب في الكلام^{١٢٥}. وفيما يتعلق بالجانب الثاني، فالكلام بعد ملكة شبيهة بالصناعة، لا يستوي حق من الجودة والكمال إلا إذا اجتمعت فيه فضائل الانتظام، والدرية، والفصاحة، والبلاغة، والإفادة، والصدق.

وإن اختلفت مختلف المجالات على إصدار الوظيفة نفسها إلى الكلام، فهي تباين في طبيعة الخطابات الناطق منها:

- ١- يركز المجال الديني على الخلفية الأخلاقية للكلام. ولذا يبحث على الكلام الطيب الذي يوجه الخلق إلى الصراط المستقيم، وينبئ عن الفحش والتفكر.
- ٢- يعتبر الفكر القوي القديم واللسانيات الحديثة الكلام فعلا فريدا تبرز فيه كفاية المتكلم وهويته وانتمائه المحلية والوطنية.
- ٣- كان لعويحاتيل باخطين الفضل في تمييز الرواية الأحادية الصوت (التي تعتمد على لغة واحدة) من الرواية المتعددة الأصوات (التي تعتمد على أصوات متعددة)، فهي هذه

الرواية الأخيرة، يصبح الكلام وسيلة لتفريد الشخصوس، وإبراز هويتهم وانتماءاتهم الطبقية والعرقية. والكشف عن هياتهم الأيديولوجية (موقفهم من الوجود)، واستجلاء مظاهر التعدد العموي وطرائق التشخيص الأدبي للنة (الأسلية، الحاكمة الساطرة، النهجين، الأجناس المختلفة...).

4- إثر تطور وسائل الإعلام تزايد الاهتمام بالكلام بوصفه وسيلة لتطوير الجمهور وتغيير معتقداته، واستجلاء التوارق والأسول الاجتماعية. وفي السياق نفسه أصبحت التقنيات التواصلية للكلام تدرس في المجتمعات المتقدمة لتمثلها وتشغلها في مقامات محددة (الانطلاقات، العروض التجارية، الإشهار...) لكسب أكبر عدد من الجمهور.



کتابخانه

۱. ابن عربی، محمد بن عبد الوهاب، المجمع المکرم من الکلمات القدریة العزیزة، دار المصنعة، القاهرة، ۱۹۹۱م، ۱۱۱۱ج، مادة رقم ۱۹۹۹ و ۱۹۹۸، مادة قول، ص ۲۲۲ و ۲۲۳، مادة لغت، ص ۲۲۸.
۲. ابو حامد الغزالی، کتاب الأربعین فی اصول الدین، دار المجل، بیروت، ۱۹۸۸، ص ۸۲.
۳. ابو الساج ساجد بن جني، المصنف، حقه محمد علي التتار، ج ۱، دار الهدی للطباعة والنشر، بیروت، لبنان، ۱۴۰۱هـ.
۴. ابن منظور، لسان العرب للمصنف، ایداد بیاده علی الصفحات الأولى من الکلمة یوسف طهات، دار المجل، لسان العرب، بیروت، ج ۱، ۱۹۸۸، مادة رقم ص ۲۹۰ و ۲۹۱.
۵. المرجع نفسه، مادة لغت، ص ۳۲۸.
۶. يقول الله تعالى (لا خير في كثير من نجواهم الا من امر يستحق او مبرور)، المادة ۱۱۱.
۷. قال الرسول (صلي الله عليه وسلم):
- «ان الله لم يبع شيئا الا بمائة، وان لتعلم الکلام او الخطب ان المليون».
- «ان احبكم الي والقرينكم مني احببكم اخلاقا وان ابغضهم مني مساوئكم اخلاقا»
والشعير، والمصنف.
۸. «ان احببكم الي وابغضكم مني مائة الشرارة والمليون والمليون في الکلام».
۹. جاني، علی الناس، دار المجل، الکلام بالمصنف لما لتعلم المادة الکلام بالاسماء.
۱۰. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱، مادة رقم ۱۹۹ و ۲۰۰.
۱۱. ابن جني، مادة القول علی المصنف من الکلام والمجل، المصنف، ج ۱، ص ۲۲.
۱۲. ابو محمد عبد الله بن محمد، سجد من مائة المصنف، دار المصنعة، دار الکتاب العلمية، ۱۹۸۲.
۱۳. المرجع نفسه، ص ۲۲.
۱۴. المرجع نفسه، ص ۱۲ و ۱۱.
۱۵. المرجع نفسه، ص ۸۲.
۱۶. المرجع نفسه، ص ۸۲ و ۱۱.
۱۷. ابو الحسن إسحاق بن ابراهيم بن سليمان بن عبد الکاتب البرهان في وجود الجان، تحقيق احمد مطروب وحميدة المصنفة، ط ۱، ۱۹۹۲، ص ۱۹۹-۲۰۲.
۱۸. المرجع نفسه، ص ۲۰۲ و ۲۰۳.
۱۹. عبد الجبار القاسبي، ابو الحسن، المصنف في اواب الفوحيد والعدل، کلام ما لحق من عبد السلام المصنف، التفكير القاسبي في المصنفة العربية، دار العربية للكتاب، ليبيا / تونس، ۱۹۸۱، ص ۲۸۹.
۲۰. عبد الرحمن بن محمد بن طهون، القصة، تحقيق موهبي الجورني، المكتبة المصرية، صيدا، بیروت، ط ۱، ۱۹۹۸، ص ۸۸.
۲۱. ابن کلا من خلال کثیر من المصادر انه تمت الإشارة إلى کثیر من وظائف الکلام:
- التصوير، دائما جدها فانها أصوات، وهو بها أقل طوع من أفراسهم، المصنف، ص ۲۲۰.
- الإشارة والاستعداد، ليس التمسيد من الکلام النطق فقط بل لمنطقهم بلعده أن يلبس سامعه ما هي شعيرة إفرادة، وبل مد عليه دالة ولغة، القصة، ص ۸۸.
- «ما كان الکلام أولى الألفاظ، بل جعل دالة علی المعنى التي احتاج الناس إلى تعلمها بحسب احتياجهم إلى معرفة بعضهم بعضا علی تحصیل الدافع وإزالة الشك والى استفادتهم حقائق الأمور وإفادتها»
ويعب

أن يكون التلقين بشيء إما إرادة المتعاطف أو الاستعداد منه، أو التضمن حازم القوطاني، منهاج الطالب وسراج الأنبياء، تقديم وتحقيق محمد الطيبي بين حوجة، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1986، ص 211.

1- الإخبار - وإذا ثبت أن البشر وسائر معاني الكلام معان يشعنها الإنسان في نفسه، ويصورها في غيره ويصاحي بها عليه ويرجع فيها إليه فاعلم أن المادة في العلم بها واضحة من المبدأ لها، صادرة عن القاصد إليها وإذا قلت في الفعل إنه موضوع للتصور لم يكن الشيء فيه أنه موضوع لأن يظهر به التعبير في نفسه وحسبه ومن أصله وما هو، ولكن الشيء أنه موضوع حتى إذا تضمنته إلى اسم عقل منه، عهد القاهر المرحلي، دلائل الإخبار في علم الكلي، وقف على توضيح طبيعة وعقل على حوائله السيد محمد رشيد رضا، دار المعرف، بيروت، 1981، ص 288.

2- الإلهام - ما من أحد إلا وهو إذا عبر عنها في نفسه بأحد موضوع في إلهام المصاح فيه ما يريد على حسب استطاعته وما يساعد عليه الآلة - رسائل إخوان الصفا، عن عبدالسلام المدني، التفكير الفلسفي في الحضارة العربية، م ج 1، ص 8.

3- الإلهام الإلهام، وفيه عهد، فالأول لمسة الناس، لأن ذلك غايته، وفيه برزخهم في مفهوم، والثاني لمسة الناس، لأن ذلك جامع للمصاح والمصاح - علمها البلاغة غايتها، والدة على الإلهام الجيد، بالوزن والقافية، أبو حيان التوحيدي، الفلسفة، تحقيق علي شلق، دار الفكر، ط 1، 1986، ص 92.

4- التواضع - من الكلام الذي يراه به استصلاح العبد واستجواب التكليف، لا بد من أن يكون مرة ميسرة، ومرة موعظة، ومرة مستطرفة بالطمع والتفكير، وكلها ميسرة في دارهم والتواضع، ومرة ميسرة على الكفاية والمثل، ومرة ميسرة بالطمع والتفكير، لم يزل يرون الأثر لا أمة لا سعادتها، المرجع نفسه، ص 118.

5- عهد عبدالسلام المدني لهذه الشخصيات الفصل الثالث الموسوم بـ استجابات الكلام في التفكير الفلسفي في الحضارة العربية، المرجع نفسه، ص 216 - 217.

6- ابن سنان الخطابي، سر الصفاة، م ج 1، ص 29.

7- ميخائيل باخدين - المتعاطف في الفكر الفلسفي - الفلسفي، في الماركسية والفلسفة اللغة، ترجمة محمد اليكزي، ط 1، دار لبيب، ط 1، 1986، ص 72 - 81.

8- وفي هذا العهد بين غريغور داي سوسير أن العلم الذي يهتم بالوقائع القوية هو ثلاث مراحل:

1- المرحل التجريبي المبدئ، على النطق هو مادة مبدئية، تسعى فقط إلى تقديم قواعد لتفسير المصواب من النطق.

2- عهد سبيل أن ظهرت بالإسكندرية مدرسة فيلولوجية، لكن الفيلولوجيا بوصفها حركة علمية لم تبدأ إلا على يد غريغور أوجست وألف Friedrich August Wolf سنة 1792، وهي لا تعتبر كعلم موضوعها الوحيد، بل ما يصحبه هو التأكد من نسبة النصوص، وتفسيرها، والتعليق عليها، ونسبها بالتاريخ الأدبي، والتأليف، والمؤلفات.

3- عهد المرحلة الثالثة إلى الاصطلاح بمقارنة الألفب فيها بينها، وهذا ما عهد الفيلولوجيا القديمة أو النصو اللغويين سنة 1816، محمد فرائي بوب Franz-Bopp الملائق التي تجمع بين الماسكرونية والكتابة الأدبية في كتابه الموسوم بـ نظام الصرف في الماسكرونية، ومع ذلك لم يكن له فضل السبق إلا سيده المستشرق الإنجليزي و جونز W Jones، ثم بعد ظهر مبحث مشهور بعنوان كريب Jacob Grimm، فاصدر ما بين سنتي 1811 - 1836 كتاب النحو الألماني، ولكن له الفضل في إرساء

دعائم الدراسات اللغوية. وهناك أسس أخرى في هذا المجال، فكلني منها يذكر - على وجه التمثيل -
بوت P.OT الذي كتب أساساً على البحوث اللغويات، وكوجي K.ell الذي اهتم بالعلاقة بين
السلوكيات والفيلوسوفيا اللغوية.
انظر في هذا الصدد إلى:

F de Saussure, Cours de linguistique générale, Payot/ed., pour la nouvelle
édition, PP 13/19

- 34 ميشال باخوف، الفرنسية وفلسفة اللغة، م.م.، ص 29.
- 35 Geneviève Chauveau, La linguistique, Encyclopédie Larousse, 1977, P 40
- 36 L. Hjelmslev, "Langue Parole" in Essais linguistiques, Minuit, 1971, pp 79/90.
- 37 Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov, "Langue et Parole" in Dictionnaire
encyclopédique des sciences du langage, Seuil, 1972, p158.
- 38 J. Moeschler, Argumentation et Convention, éléments pour une analyse
pragmatique du discours, Hatier, 1985, p15
- 39 ميشال باخوف، الفرنسية وفلسفة اللغة، م.م.، ص 29 و 30.
- 40 الترجع نفسه، ص 41
- 41 الترجع نفسه، ص 77
- 42 الترجع نفسه، ص 110.
- 43 الترجع نفسه، ص 17
- 44 ميشال باخوف، المحطات الروائية، ترجمة محمد بركات، دار الآفاق، ط 2، 1987، ص 9.
- 45 الترجع نفسه، ص 49
- 46 رولاند بارت، المرحمة المنظر للكتابة، ترجمة محمد بركات، الشركة القومية للتوزيع المتخصص، ط 2،
الروابط، 1986.
- 47 G.Genette, "Discours du fécin essai de méthode", in Figures III, Seuil, 1972,
p191/193.
- 48 انظر في هذا الصدد كريستيان أجيلوت CH Angelet وجان هيرمان Jan Herman، السرديات، في
نظريات السرد من وجهة نظر إلى التفسير، ترجمة ناجي مصطفى، دار الخطابي للطباعة والنشر، ط 2،
1989، ص 110.
- 49 D. Cohn, La transparence intérieure Modes de représentation de la vie
psychique dans le roman, Traduit de l'anglais par Alain Bory, Seuil, 1972, p16.
- 50 Pierre Van Den Heuvel, Parole Mot Silence, Pour une poétique de
l'énonciation, Joud'art, 1985, p155.
- 51 Ibid p49
- 52 Ibid P 67
- 53 Lucie Mezier (G), La parole romanesque, Klincksieck, 198- P 320.
- 54 Ibid, P104

- 48 Ibid, P320
- 49 Ibid, P303
- 50 Geoffrey Howard, Comment dire, Traduit et adapté de l'anglais par Libane Charrier, First, 1991.
- 51 Pierre Bourdieu, Ce que parler veut dire, L'économie des échanges linguistiques, Fayard, 1982, pp 59/60.
- 52 Ibid p110/111.
- 53 مبرور، أ. خياطة، اللغويون والطول، ترجمة عبد السلام رضوي، عالم المعرفة، العدد 267، الإصدار الثاني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1999/91 - أبو محمد عبدالله بن سنان الخماخي، سر الصياغة، م من ص 1.
- 54 عبدالرحمن بن محمد بن طهون، المقدمة، م من ص 87.
- 55 في هذا الصدد لا بد من الإشارة إلى أن محمد بطون لم يفرق بين استعمال مصطلحات (على نحو الأديب والكاتب) لم يحدد وسمها الانشائي إلا في المصدر الحديث وهذا ما عجزه على استخدام مصطلحات نوعية تؤدي الوظيفة نفسها تقريباً. وهناك بحث في الكلام العربي في دالة وسماته وعلاقته إضافة لصور الفاعلية الأجناس والأصناف والأنماط. ومن هذا المنطلق حدد الأجناس الكبرى للكلام العربي (الكلمة والجمود والطول) انطلاقاً من حيثية الكلام (القول والاعتبار) وانطلاقاً إلى الأداة (شعراً ونثراً)، وإلى وضع صاحب الكلام (الشاعر والنثرية)، وإلى الخصائص (كأنه على حيلة واحد وهو السرد بدلاً من الطين) بوصفه اسماً وادماً (فليس) المختلفة أنواع الكلام الثلاث بالمعنى الواسطة، ودخلته حدد نوعاً محدداً وهو الصورة الشعرية للحدث في حداثتها وتدرجها وتضيقها.
- 56 انظر في هذا الصدد محمد بطون، الكلام والغير ملهمة في السرد العربي، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1999.

فهرس المعطيات

Actant (actanciel)
Acte de langage (de parole)
Axi-manipulation
Attente(s)
Centrifuge
Centripète
Co-dévoiciateur
Compétence
Contrastes
Contrat dévoiciatif
Conversation
Crisse fiduciale
Enoncé
Énonciation
Idéologème
Immanentisme
Langue
Langue
Manipulation
Norme
objectivisme
Panoptie
Parodie
Parole
Performance
Pico-roman
Pragmatique
Roman monologique
Roman polyphonique
Schéma
Simulacré(s)
Stylisation
Subjectivité
Translinguistique
Usage

عامل (عاملين)
الفعل اللغوي (فعل الكلام)
التطويع اللغوي
التظلم (ات)
تأيد (من المركز)
جاذب (نحو المركز)
التلفظ المشترك
الكفاية
قيود، إرضاعات
المسد أو الهياكل اللغوية
المحادثة
أزمة استيعابية (أزمة ثقة)
اللفظ
التلفظ
عينة أيديولوجية
التوزيع المعاني
اللغة
اللسان
التطويع
العبارة
موضوعاني
شبكة، ترسانة
المحاكاة الساخرة
الكلام
الإنجاز
الرواية التشكيلية
الندولية
رواية أحادية الصوت (مونولوجية)
رواية متعددة الأصوات
الخطاطة
الشبيه (ج الشبام)
الأسلية
دائوي
العبور - لسانية
الاستعمال



دور المؤلف في تأليف ابن خلدون مقدمة «عيون الأخبار» نموذجاً

د. جمال مقابلة (*)

١ - المصطلح: ملاحظتان

المصطلح في سياق هذا البحث هو القانون الشرطي أو التوقع، الذي كان سامعاً إبان عصر الرواية، وبسبب من تدخل المؤلف والرواية في ظل الحضارة العصرية يكون المصطلح سامعاً وقائلاً في الوقت ذاته، وتعمل لغة المؤلف في طياتها سمات المصطلح التكوينية والتطوُّفة معاً.

فعلى الرغم من دخول الثقافة العربية في عصر تدوين حقيقي في بدايات النهضة العربية الإسلامية أواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية، فما زالت آثار الرواية يادية في الكتابات الأولى ومستمرة في الكتابات التالية لذلك بدرجات متفاوتة، ففي العصر العباسي الثاني بقي التطور إلى الرواية على أنها الأصل، وكانوا يقولون في معرض الظن، هل هو إلا لحاجة صحفي (المن منظور، صحفي) أن يأخذ الصحفي عن المشايخ (الجندي ١٢) ^(١). وقد نمت الصحافة لأنها تحل محل الشعر أو الأستاذ، فكيف لجند أو عظم أو ورق (كاسد) أن يكون - وهو أليف - مصدراً للعلم وبعيداً عن الإنسان الحي العالم؛ لذا قيل: تأخذ علماً عن الأعيان ولا تأخذ عن الأموات. فما زال النقل الشفوي وديوان السماع هو الغالب إبان ازدهار الحضارة العربية الإسلامية في القرون الخامسة الهجرية (التوحيدية ٣/١)، ولا أدل على استعمار هذا التقليد من أن الأصليون الكهنة في الثقافة العربية الإسلامية، الذين التزموا التكريم والصفة النبوية، ما زالوا ينقلون مشاهد ورواية في أوساط دينية معينة إلى يومنا هذا.

(*) د. جمال مقابلة - الباحثة التونسية - اللغة العربية التونسية.

(١) جري التناول جري أحد الشهادة المؤنسة، يرقم الصفحة من الكتاب، من فوسير في تلك اللغة، وفي آخر البحث، يرقم المقام والمقامين، ص ١٢٠. هذا حسب طريقة المؤلف، لذلك، وفي حال عدم الكتاب، المؤلف، الرائد، التكرير، أو (أدب) مشقة تظهر في تلك من فوسير، وكذا في اللغة.

وأثر الرواية كانت ظاهرة بوضوح في الكتابات الأولى، مثل كتابات الأصمعي (ت 210هـ) والجاحظ (ت 255هـ) وابن قتيبة (ت 276هـ) والمبرد (ت 286هـ) وشيهرهم في الخطب أو المقدمات، وهي القئون التي تحفل بسلاسل الرواة لتوكيد صدق الخبر بالإسناد المضبوط للكتاب، وإن ائتمل كامل النص المؤلف، وما ذلك إلا خدمة لفكرة الوثوقية المسيطرة على الرواية الشفوية، ولتدرجة كذلك على هذه الكتابة التأليفية (الأسد 129-132).

لذلك كله حفلت هذه الكتابة التأليفية بمظاهر متعددة تدل دلالة واضحة على أن المؤلف في هذه الكتب أو المقدمات هو سامع وقارئ في آن واحد معاً، وأسم تلك المظاهر ما يلي: أولاً، احتياج الكتب المؤلفة بصيغة تدل على التثنية، مثل كلمة قال المؤلف أو المصنف أو فلان، مما يوحي بأن الكتاب قيل على سمع قبل تأليفه.

ثانياً، احتياج الكتب المؤلفة بخطية (وهي القديمة) لتشتمل على عناصر الخطبة الشفوية المعهودة، من حمد لله، وشاء عليه، وصلاة على رسوله، ودهاء للكتاب والقارئ أو السامع، ثم عرض الموضوع. ثالثاً، عدم التمسك بمواد كثير من الكتب المؤلفة، وظهور أسطرار التحديث فيها أكثر من انضباط أو تنظيم المؤلف لها، كما في «البيان والتبيين» و«المجوار» للجاحظ و«الكامل» للمبرد. رابعاً، كثرة وجود كتب الأساني والمجامير وغيرها، وهي التي تدل على أنها ألفت أصلاً بالإملاء والقول، لا بالكتابة التأليفية المعهودة لأجله.

خامساً، كثرة ورود صيغ الدعاء للمثني القارئ أو السامع في مقدمات العمل إضافة له أو نحبها إليه، فهذه المظاهر جميعها وغيرها ساعدت على أن يكون المثني سامعاً أكثر منه قارئاً، ومن ثم فقد ضمن له هذا الأمر حضوراً أجلى وأظهر فيصوص التأليف الأولى، حتى أمكن إطلاق لقب المثني عليه: لأنها تحوز على السامع والقارئ معاً، فلفظان حضور هذا المثني جاء أولاً من صفة السامع فيه ثم من صفة القارئ.

ولتجدر في هذا السياق ملاحظة أن المظاهر السابقة أو بعضها قد غدت من السنين المحيية في أساليب الكتابة والتأليف، فاستمر وجودها في عصور متأخرة نظرياً كتابياً لا يخلو من جمال وبراعة، كما هو شأن استخدام صيغة الدعاء للقارئ في الكتابة حتى يومنا هذا.

٢- المقدمة بين المؤلف والمثني

عندما تتخاض أجزاء الكتاب وتأليف في مرحلة تالية، يتكامل مفهوم الكتاب التأليفية، فيغدو أكثر أمانة لذاته، وأشد إخلاصاً لوحده، وللأهمية: لذا تتراجع شخصية الكاتب المتحدث من بين

شهاد، ولا يعود للقارئ حضور كبير فيه، فلا يبقى أمام المؤلف إلا المقدمة، يفرغ إليها ليلتقي قارئه فيها، لذلك يتماظم دورها، وتصبح مركزية في بنية الكتاب، وتصبح من حركات اللقاء بين المؤلف والقارئ.

في المقدمة أو خطبة الكتاب - كما كانت تسمى سابقا - يكون الشفاء مباشرا بين كل منهما، وإنما إن بعضي الشارح قدما ولاح الكتاب بسبب من قرائنها، وإما أن يتراجع إذا أحقق المؤلف في استيعابه وإقناعه، لذلك استقرت المقدمة تقليدا واسعا في الكتابة على مر العصور، وتحدثت لها ملامح كثيرة، فقد دأب مؤلفو الكتب منذ القدم على نوح سنة اليهود، وإغرائهم بمقدمة غالبا ما تتضمن الإشارة إلى مواقع التأليف والمنهج والمضمون والهدف، واسم المؤلف وكتابه، وعاصمة هي الكتب التراثية، (جمي ٢٢٨)، ولذا من المجهود أن «المقدمات تكتب لشرح منافع الكتب» (الشطي ١٦٠).

هذه المقدمة أو تلك تحاول تحديد زاوية النظر إلى العمل كما تحاول إبرازه باعتباره ثمرة إنتاج موجه بطريقة ما، وإنه لا بد من تقدير ذلك التوجيه، فهي إذن تدافع عن النص عند عدم الفهم وعند التناولات المغلوطة، كما تحرم من على إعادة تداوله وإبرازه رسالته، لكنها تبقى بدورها خطايا مكتوبا يحتاج إلى قراء ويحتاج إلى تأويل، (خروماش ١٩).

لذلك تبرز أهمية إعادة القراءة للكثير من المقدمات التراثية، لما تطوي عليه من أهمية في قراءة تلك الكتب التي قدمت لها، أو في قراءة عصر التأليف، أو في قراءة تلك المقدمات إلى بعضها البعض، فقيماتها هي ذاتها، ولأهميتها في حياة الكتاب بخاصة، فالمقدمة «قد يعول عليها الكتاب كثيرا في جذب قارئه، أو في التأثير عليه أو في الإيثار له باستراتيجيته الخاصة، ونظرا لأهميتها في مصاحبة النص، وهي تأملية وقد أوجب أجيرا أهمية كبيرة في الدراسات الأدبية، ونذهب البعض إلى حد اعتبارها جليلا لأنها حيازة بها يقدم تعريفه فقط أو تختلف النظرة إليه بحسب الاتجاهات والعصور» (خروماش ١٩).

ونظرا إلى هذه الأهمية لم يكن غريبا أن بلغت مقدمة ابن خلدون ما بلغت من حيث الحجم في تأليفها، والأثر فيما تلاها من دراسات، حتى طبقت شهرتها الأفاق، وفرضت قراءات متعددة على توالي العصور، وبها وحدها صار ابن خلدون من أشهر الكتاب العرب والعالميين.

ومن المقدمات الأخرى التي نالت شهرة كذلك في حقل محمد كالتقد، مقدمة ابن سلام الجعفي لكتاب «طبقات شعول الشعراء»، التي أعاد قرائها سليمان الشطي في بحث مسهب، وبين أثرها في مسيرة النقد العربي، لما فيها من تنظيم، ولما تحوي من أفكار نقدية مبتكرة، ومنهجها بالتحيز، ثم قال: «ولا أعرف مقدمة - بعد مقدمة ابن خلدون - أثارت واستوقفت الباحثين مثما فعلت هذه المقدمة» (الشطي ١٥٧).

٢ - مقدمة ابن خلدون وتأثيرها

يمكن أن يقال الكلام السابق عنه عن مقدمة ابن خلدون لكتاب «الشعر والشعراء» التي استكملت كثيرا من قضايا مقدمة ابن سلام وشرحتها، فمقدمة «الشعر والشعراء» تعد من الجنى المقدمات النقدية عند العرب، وقد أحلت صلاحها في مصاف كبار النقاد العرب القدماء، وإن نجد كتابا نقديا، أرى

دور النقد في تأليف ابن خلدون

النقد العربي القديم، أو عرض لقطاعات، لم يكن عليها أو يشر إليها لرسم ملامح تطور ذلك النقد. فقد كان من أبرز ما اشتملت عليه اهتمامها بالنقد دون الشاعرة، وبانحسار الشعر ولوفاته، وثقافة القصيدة، ومراعاة الحالة النفسية للقاتل والسماع معا (ابن خلدون ١٠١-١٠٤)، وهي مقدمة نظرية مهمة في باب النقد الأدبي (البناني ١٢٩).

وقد رأى بعض الباحثين أنها تشكل جزءا أول من الكتاب، ثم يأتي ما كتبه ابن خلدون من الشعراء أنفسهم معثلا الجزء الثاني، وجاء هذا الاستنتاج مع طبعة الكتاب وعنوانه، فأوله الشعر وآخره الشعراء (الجندبي ١١٦).

أما مقدمته لكتاب «للب الكاتب» فاعلمنا أشهر مقدماته على الإطلاق، إذ قيل في الكتاب بسبب طولها «خطبة بلا كتاب» (ابن خلدون ١٢/٣)، وهي وثيقة غنية عاقبة، لأنها تغطي شواهدنا على تاريخ ذلك العصر، مع ما فيها من نظرات وآراء مثقفة، خصوصا كثيرا أيضا على أسلوب الكاتب وطريقته في الكتابة (الحسيني ١١٠).

وقد حظيت هذه المقدمة بعناية من القدماء حتى أوردوها بعضهم بالشرح دون سائر الكتاب، كما فعل أبو القاسم الزجاجي (ت ٣٢٧هـ) (خطبة ١٨/١) وأبو الكرم المبارك بن الفضل (ت ٥٥٥هـ) (الحمدوي ٢٢٦٠/٥) وخطبة ١٨/١ البدان كتب كل منهما كتابا مستقلا تحت عنوان «شرح خطبة أدب الكاتب». وكذلك وضع ابن خلدون مقدمة لكتابه «المعارف» بصرفته بالكتاب ومنهجه، وسبب تأليفه، وضرورة الإلمام به، وهو الكتاب الذي جعله المؤلف موجزا مقتضرا ليسهل على القارئ والناسخ، فلا تصوت الضائقة منه، ولا يكمل المرء في قراءته (ابن خلدون ١٢) (٧-١).

وللعقل فإن مقدمات كتب ابن خلدون جميعها تحتاج إلى قراءة متكاملة، ويحث مستفيد يقرأ لها، وهي التي كان لها صدق بعيد وأثر عميق (فك ١٢٩). وهذه الدراسة محاولة أولى للوقوف على مقدمة كتاب «مبادئ الأخيار» وحدها، وتناولها من زاوية المقتني فيها، وهذه المقدمة في الحقيقة تستحق وقعة من الباحث المتخصص، لأنها مسهبة وتفصيلية من ناحية، وهذا ما لم نألفه في كتب الأدب من قبل، ولأن المؤلف أثار فيها بعض الموضوعات المهمة من ناحية أخرى، (إسماعيل ١٦١).

هناك فتية خلق كتاب عسره في أمرين مهمين: أولهما عنايته الفائقة بتبويب مادة مؤلفاته وترتيبها «وهذا العمل وحده يدل على طائفة أصيلة من طبائس طليته» (الحسيني ١٠١) وهو بذلك صاحب «عقلية مصقولة، وذهن منظم» (الجندبي ٢)، والأمر الآخر هو استعمال تلك المؤلفات على مقدمات ضافية دقيقة وشارحة، ومسهبه أحيانا، تدل على وعي مبكر جدا بدور المقدمة، وأثرها في توجيه القارئ قبل ولوج الكتاب.

وهذا الوعي بأهمية التقديم للكتاب هو وجه آخر من وجوه التطورها وتطورها في عصر نظم على كتاباته أسلوب التقنين والإسلا، والاستطراد. ونظرة فاحصة في فوضى تكتيف كتب معاصريه مثل الجاحظ والبريد وغيرها تؤكد توقعه في هذا الباب.

فلاضطرب أو الخلط التأليفي، واضمح كل الموضوع في كتب مثل «البيان والنبين» و«الحيوان للجاحظ» و«الكامل» للبريد. وقد أشار ابن قتيبة ذاته إلى هذا الأمر. فوضع حدا له في كتبه. ونقد طريقة الجاحظ تحديدا في التأليف حين قال: «ويقول قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ويبيته قال الجهمز وقال إسماعيل بن غزوان كذا وكذا عن الفواحش» و«قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لن ينكر في كتاب دكرا فيه، فكيف في ورقة أو بعد سطر أو سطرين» (ابن قتيبة ٢٠٧).

وكان للجاحظ أثر ظاهر في تلميذه البريد في كتاب «الكامل» كذلك. وربما أثر في كثير من الأدباء اللاحقين. وقد تبدو هذه السمة أيضا في كتاب البصائر والخصائر لأبي حيان التوحيدي (ت ٤٦٩ هـ) الذي مثل بالجاحظ «ابن التأخر» في كتاب البصائر بعد أن الكتاب ينظر إلى أي نوع من الترتيب والتصنيف، فالقادة فيه تتوالى دون أي نظم... وهذا ما دفع الدارميون المحققين إلى الجزم بأن أبا حيان اتبع في البصائر طريقة الجاحظ. وخاصة في كتاب البيان والنبين» (القاضي ٢٢٨/٩) فلا غرابة بعد ذلك أن يحمل أحمد أمين الجاحظ مسؤولية الفوضى التي تسود كتب الأديب المصري عينا بعد (أمين ٢٢٧/١).

وإذا كان الجاحظ وضع وتنظيم لكتاب «الحيوان» مثل «الحيوان» متحدا عن كتبه. وما جاء من نقد لها على لسان متلق ومهمي. فإن هذا التلقي صفاير لتلقي الذي نجده في مقدمات ابن قتيبة. وذلك أن هذا الأخير يهدف إلى تشبيه الناس بأمم العرب، ومعرفة ما يلزم معرفته منها فهم القرآن وأمور الدين ولم يكن الجاحظ من حيث هو معلم يهدف إلى مثل هذه الغاية. ولم يكن يحمل بين جنبيه دافعا مثل هذا الدافع. بل كانت غايته أن يسري عن قرائه. وأن يقدم لهم لونا من ألوان المعرفة التي يستطيعونها» (الحسيني ٦٢).

التلقي في مقدمة كتاب الحيوان مغاير لتلقي الواقعي في كثير من صفاته. واعتراضه على كتابات الجاحظ السابقة المصعدة، تحمل في طياتها دعاية من المؤلف بإشهارها والترويج لها بذلك التعديل. فالجاحظ يتوهم هذا القارئ أو التلقي خدمة لذاته مؤلفا.

وهذا يناقض ما نجده عند ابن قتيبة الذي يجهد في تصور حالة التلقي الفعلية أو الواقعية ليندم له المادة اللسانية. وإخطاها بما يفهمه بوصفه متلقيا يستحق الرعاية ويحتاج إلى من يأخذ بيده. ففي كتاب «أدب الكاتب» ومقدمته يبين ابن قتيبة انحطاط المستوى العام للثقافة اللغوية الذي أسند إلى كتاب الدولة ووزرائها. لذلك ألف كتابه ذلك علاجه وكفاحه هاتكاتب يعلمنا كيف ينبغي للمسلم المثقف في القرن الثالث أن يعبر عن أفكاره بالتعلق والكتابة» (عك ١٢٩). ويرى كذلك إحسان عباس أنه قلب على كتب ابن قتيبة طابع الوجزات بسبب الغاية

